ESTAMOS AQUI

Debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina

Volume 1

Natacha Muriel López Gallucci (Org.)

Natacha Muriel López Gallucci

(Organização)

ESTAMOS AQUI

Volume 1

Debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina

Dossiê Multimídia Bilíngue Português / Castelhano

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação Universidade Federal do Cariri
Sistema de Bibliotecas

G164e López Gallucci, Natacha Muriel.
Estamos aqui: debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina/ Natacha Muriel López Gallucci (Org.) – Juazeiro do Norte: Universidade Federal do Cariri, 2021. Volume 1 - 300 p. il. ; PDF; 7,4 MB.
(Dossiê Multimídia Bilíngue Português – Castelhano; Inclui Índice e Bibliografia).

ISBN 978-65-88329-18-4

Grupo de Pesquisa FiloMove: Filosofia Artes e Estéticas do Movimento – Instituto Interdisciplinar de Sociedade Cultura e Artes (IISCA); Pró Reitoria de Pesquisa (PRPI) Universidade Federal do Cariri (UFCA) Brasil; Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes, ICA-UFC).

1. Racismo e Filosofia. 2. Estudos culturais – patrimônio material e imaterial. 3. Performances e Processos de Criação – Afrolatinoamericanas. Previsões. I. Título. II. Imagens da Capa: Máscaras africanas – Técnica: Raku. III. Silvia Maria de Camargo Magalhães.

CDD 299.69

Bibliotecário: João Bosco Dumont do Nascimento – CRB 3/1355

ORGANIZAÇÃO

Natacha Muriel López Gallucci

Grupo de Pesquisa FiloMove: *Filosofia Artes e Estéticas do Movimento*
Instituto Interdisciplinar de Sociedade Cultura e Artes (IISCA)
Pró Reitoria de Pesquisa (PRPI)
Universidade Federal do Cariri (UFCA) Brasil
Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes, ICA-UFC)

CONSELHO CIENTÍFICO

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE

Estudos sobre o racismo em filosofia, direito, trabalho social tensionando outras categorias interseccionais

SEGUNDA PARTE

Estudos culturais e de patrimônio material e imaterial

Terceira Parte

Estudos da performance e processos de criação em perspectiva afrolatinoamericana

APRESENTAÇÃO

Tomando como ponto de partida as investigações e percursos do Grupo de Pesquisa *FiloMove: Filosofias, Artes e Estéticas do movimento* (PRPI) da Universidade Federal do Cariri (UFCA), instituição jovem do interior do Ceará, Brasil, e em consonância com os objetivos do Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Artes (IISCA) nasce o Dossiê bilíngue **ESTAMOS AQUI! *Debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina (Vol. 1)***. A expectativa visa contribuir com esses debates desde o Cariri, na aberta convicção acerca dos valores emancipatórios e descolonizadores que aportam estas pesquisas em prol de uma educação crítica e plural.

O Dossiê apresenta contribuições resultantes de investigações e processos de criação contemporâneos nas áreas de filosofia, literatura, direito, assistência social, estudos culturais, antropologia, estudos da performance, comunicação, estudos de gênero, artes audiovisuais e artes cênicas desde uma perspectiva afrolatinoamericana. Condensam-se, assim, os esforços do *Grupo de Pesquisa FiloMove* na tematização, convocação e mapeamento de laços plurais construídos nos últimos anos, entre investigadoras e investigadores do Brasil e da Argentina. Estes diálogos teóricos partem de uma forte crítica realizada à democracia racial, ao racismo endêmico, à discriminação, às violações dos direitos humanos, à necessidade de descolonizar o corpo e as epistemologias de matriz biologicista que, desde o século XIX, foram tomadas como axiomas para a construção do pensamento nas nossas universidades latinoamericanas.

Atrelando arte e pensamento, o livro também reúne uma série de obras realizadas por artistas de ambos os países. A curadoria apontou para propostas imagéticas, audiovisuais e

sonoras de trabalhos que discutem aspectos simbólicos e materiais, políticos e militantes da *pátria grande*, assim como diversos marcadores de assunção de gênero, de identificação ancestral étnico-racial e de classe. Enfatizamos o poder conscientizador, transformador e ético político das artes latinoamericanas, na luta contra os regimes totalitários, racistas e classistas que, durante cinco séculos, estabeleceram operações discriminatórias negativando os corpos e saberes afro ameríndios e produzindo cisões valorativas; reprovando e distinguindo as produções centrais e branco-europeias (como cinema industrial, pintura burguesa, música erudita e literatura canônica europeias, etc.) das produções afrodescendentes e ameríndias, "periféricas" e de classes "subalternas" (medicinas, artes e artesanatos, cinemas experimentais e de baixo orçamento, músicas e danças populares, etc.). Nesta aposta, concebendo arte e pensamento como fenômenos estético-políticos que compõem o cerne do laço social, buscamos também expressar como reverbera na presente conjuntura, e para além do imaginário de nação e de fronteiras territoriais, a diversidade que significa pensar *com* e *desde* as artes, a América Latina.

Contemplando esse enfoque transdisciplinar, o Dossiê está dividido no entramado de três partes. A PRIMEIRA PARTE aborda *Estudos sobre o racismo em filosofia, direito, trabalho social tensionando outras categorias interseccionais*; a SEGUNDA PARTE do livro está dedicada aos *Estudos culturais e do patrimônio material e imaterial* e, a TERCEIRA PARTE apresenta trabalhos em *Estudos da performance e processos de criação em perspectiva afrolatinoamericana*.

Na PRIMEIRA PARTE *Estudos sobre o racismo em filosofia, direito, trabalho social tensionando outras categorias interseccionais,* Henrique Azevedo apresenta ***O processo colonizatório. Iluminismo, eurocentrismo e o nascimento do racismo*** no qual busca reflexionar filosoficamente sobre o processo colonizatório que reverbera nas práticas cotidianas

materializadas no racismo, entendido como um aspecto específico da sociedade ocidental. Retomando a antropologia de Immanuel Kant, o autor desvenda as origens sistemáticas do nomeado "racismo científico", que se estende ao colonialismo da América Latina.

Enfatizando a decolonialidade de gênero, Andrea Rosendo e Maria da Anunciação Conceição Silva discutem os deslocamentos conceituais da categoria mulher negra em ***Amefricanidade: afrolatinas e a resistência à subalternidade suavizada na América Latina***. As autoras levantam as estratégias de resistência que vêm sendo ampliadas por mulheres da América do Sul e do Caribe conforme às proposições conceituais de Lélia Gonzalez, autora que busca formas de enfrentar a condição subalternizada frente às opressões simultâneas decorrentes do patriarcado e do racismo estrutural.

Raimunda Isabel Núñez propõe abordar o problema das estruturas de discriminação racial do sistema jurídico argentino em ***Raza, educación y género: revisitando la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina***. Tomando três casos exemplares em perspectiva interseccional, a autora trilha as categorias jurídicas que definiram, desde a época colonial até a atualidade, a jurisprudência argentina, marcada por um passado escravagista velado, estruturando desigualdades e produzindo violações aos direitos humanos.

A discussão sobre o trabalho social no Brasil é retomada em ***A importância da atuação de trabalhadores sociais para erradicação do racismo na assistência social*** de Ligia Caroline Pereira Pimenta. O artigo mostra análises quantitativas de dados extraídos de sítios eletrônicos do Governo Federal brasileiro, de prontuários de atendimento do Sistema de Gerenciamento da Atenção à Família (coletados no município de Vitória/ES), em prol de pistas bem fundamentadas, que permitam sugerir mudanças na intervenção dos e das assistentes no âmbito dos Centros de Referência da Assistência Social (CRAS).

No artigo ***Negro como intersección raza-clase en el conurbano bonaerense***. Jeremías Pérez Rabasa propõe uma reflexão localizada nos subúrbios dessa província sobre o racismo. A historicização se centra na categoria de negro, como especial cruzamento de classe-raça, desde o final do século XIX. O autor analisa a reconfiguração da dicotomia "civilização-barbárie" em "branco-negro"; destaca processos de autoafirmação dos negros afroportenhos estudando a categoria como ressignificação que enlaça aos sujeitos desse território.

Na SEGUNDA PARTE *Estudos culturais e do patrimônio material e imaterial* o artigo ***Diáspora e perspectivismo no rock brasileiro: as matrizes do elogio, do escracho e da ironia***, de Jorge Cardoso Filho, interpreta as cenas musicais do rock em Salvador e em cidades do território reconhecido como Recôncavo da Bahia a partir da presença, (des)valorização e distribuição de características diaspóricas e/ou perspectivistas nas sonoridades, letras e na performance social. São apresentadas três matrizes iniciais que exprimem a maneira como as temáticas da diáspora e do perspectivismo emergem nas produções fonográficas do rock brasileiro, a partir de seus registros em álbuns musicais: uma ode, uma escrachada e uma irônica.

Cíntia Albuquerque analisa ***A representação social do negro na mídia brasileira***. Para uma abordagem dos estereótipos criados pelas mídias, o artigo elenca as representações sociais da população negra disseminadas nas novelas, telejornais, revistas e filmes alertando sobre o modo como a sociedade brasileira enxerga o sujeito negro e como essas representações precisam ser ressignificadas.

Maria Clara M. Campello investiga obras literárias de autores brasileiros afrodescendentes publicadas entre os séculos XIX e XX em ***A literatura afro-brasileira e o questionamento da democracia racial***. As obras de Maria Firmino dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo lhe permitem questionar a predominância de narrativas de autores

homens e brancos, assim como a incidência deles sobre a formação de imagens e representações históricas da sociedade afro-brasileira.

Tomando como eixo de análise o Quilombo de Nazaré (Itapipoca, Ceará, Brasil), comunidade rural tradicional de população negra, o artigo ***Casas de taipa, quintais e paisagens: a epistemologia do reconhecimento através de percursos***, de Marlene Pereira dos Santos e Henrique Cunha Junior, realiza um percurso do qual resulta um acervo fotográfico desse patrimônio cultural; a observação das paisagens e dos moradores tornam o acervo importante para o reconhecimento oficial quilombola que lhes outorga a posse oficial da terra. As casas de taipa, quintais e paisagens registrados nas fotografias são produto de uma epistemologia do reconhecimento colhidas em percursos à luz da metodologia do urbanismo. O acervo recolhido contradiz os discursos eurocêntricos sobre as supostas perdas da identidade pela globalização e pela lógica da pós-modernidade.

Na TERCEIRA PARTE, *Estudos da performance e processos de criação em perspectiva afrolatinoamericana*, Denise Zenícola apresenta ***Máscaras Decoloniais, um estudo iniciado.*** O trabalho (Espetáculo *Mask*) é produto de uma longa pesquisa em danças afro diaspóricas que valoriza e reflexiona sobre as máscaras em perspectiva decolonial; e analisa a ação política da cena dançada, em diálogo com as perspectivas teóricas de Quijano, Mignolo, Acogny e Ballestrin.

A práxis corporal do candombe afroportenho (Buenos Aires, Argentina) é investigada por María Laura Corvalán em ***Seguir los pasos de un sentir: reapropiación del candombe porteño en la Asociación Misibamba.*** Na perspectiva dos Estudos Culturais e da Antropologia do corpo, a pesquisa parte do pressuposto de que, as corporalidades do candombe portenho, configuram-se dentro de uma história subjetiva e de um contexto particular da Argentina. A figura de Norma Lamadrid, integrante do Grupo Misibamba (comunidade que se

autodenomina de afro-argentinos do ‘tronco colonial’), aporta memórias chaves para compreender os processos de ressignificação e subjetivação que surgem da prática do candombe portenho.

Questionando modos de reconhecer o corpo diante do contexto transviado, Ribamar J. de Oliveira Junior e Walisson Angélico de Araújo se deslocam ***Das Bonecas Pretas ao Afrobapho: Afrociborgues e performances diaspóricas na cena Afrolatinoamericana.*** O artigo faz apontamentos teóricos em redor das performances, a partir das produções artísticas de coletivos LGBTQIA+ da cidade de Salvador, Brasil. Partilhando fragmentos de entrevistas com os artistas os autores reelaboram a categoria de afrociborgues na cena trans.

O grupo Saias, dirigido pela coreógrafa Renata Oliveira, indaga a estética coreográfica, musical e teatral do feminino, a partir do processo de criação do espetáculo ***Saias: Dançando, cantando e expressando a força do feminino nas manifestações afro-brasileiras.*** O espetáculo em circulação é produto de uma longa colaboração entre as artistas educadoras, pesquisadoras em dança e percussionistas da região de Campinas, São Paulo, Brasil.

Finalmente, encerrando este Dossiê, o coletivo Danças Afroatlânticas conformado por Carlos Araújo, Mariana Franco, Valéria Ramb e Araci Santos, articula diversas proposições coreográficas, performáticas e de transmissão das danças em um processo criativo de resgate da ancestralidade afro-brasileira no projeto ***Danças afro-atlânticas: resgate de tradições e recriação artística rumo à reparação histórica.***

A curadoria artística do Dossiê foi realizada em parceria com a pesquisadora em Artes Combinadas Lic. Eleonora S. García (CABA, Argentina) contando com as seguintes obras: ***Sin penas*** de Agustina Martinez (Argentina); ***Negro não é cor*** de Carlos Henrique Soares (Brasil); ***Caldeirão*** e ***Lembranças de um cuidado*** de Eliana Amorin (Brasil); ***Amparo*** de Maria de Los Ángeles Galván Tobare (Argentina); ***Contenção*** e ***Memória do Encontro*** de Maria

Macedo (Brasil); ***Rostro*** de Maria Rosa Hernandez (Argentina) e ***Máscaras africanas*** e ***Mulheres da África na América*** Silvia Maria Camargo Magalhães (Brasil).

Desta maneira, ESTAMOS AQUI! *Debates Afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina Vol. 1* é um convite para pensar e colocar em valor os tópicos que nutrem as relações e pesquisas de Brasil e da Argentina, como esforços que contribuem à visibilização das investigações acadêmicas, das tradições, das lutas e das contemporaneidades afrolatinoamericanas.

Agradecemos ao Conselho Científico, à Equipe Editorial da UFCA, à Equipe do Grupo de Pesquisa FiloMove e à Pró Reitoria de Pesquisa da Universidade Federal do Cariri (PRPI/UFCA) pelo apoio neste projeto.

Boa leitura!!!

Dra. Natacha Muriel López Gallucci, Universidade Federal do Cariri

Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil, 2021

Primeira Parte

Estudos sobre o racismo em filosofia, direito, trabalho social tensionando outras categorias interseccionais

Fig. 1: *Mulheres da África na América.* Técnica: Raku.

Fonte: Silvia Maria Camargo Magaalhães. Campinas, São Paulo, Brasil.

O PROCESSO COLONIZATÓRIO: ILUMINISMO, EUROCENTRISMO E O NASCIMENTO DO RACISMO

El proceso colonizador: iluminismo, eurocentrismo y el nacimiento del racismo
The colonization process: Enlightenment, Eurocentrism, and the racism´s birth

Henrique Azevedo

Introduzindo a questão em perspectiva filosófica

Escrevo o presente artigo desde a cidade de Fortaleza, Ceará, Brasil, no mês de abril de 2020; momento em que o mundo está enfrentando a maior pandemia, até aqui, de sua história; um vírus altamente contagioso e com índices de mortalidade bem maiores do que qualquer outro até então conhecido por nós. Trata-se de um vírus que teve sua primeira aparição pública na China no final de novembro de 2019 e se espalhou pelo mundo inteiro em uma velocidade jamais vista, significando que estamos em um mundo completamente conectado, tanto informacionalmente quanto fisicamente. Desse modo, como foi possível que isto tenha ocorrido e por que néscios inescrupulosos que apenas se preocupam com manter o poder o chamam de *vírus chinês*?

Uma resposta parcial e que servirá de mote para este artigo é a seguinte: a colonização moderna mundializou todos os processos históricos e fundamentou suas demandas expansionistas no discurso científico que, dentre outras coisas, classificou a humanidade racialmente. Mais precisamente, quero mostrar que o processo colonial moderno é eminentemente europeu e se deu de maneira a conquistar militarmente o globo terrestre. Este discurso também tratou, em seguida, de legitimar tais conquistas sob o argumento de que estaria em curso o desenvolvimento da humanidade, um progresso ininterrupto em direção ao *melhor*, capitaneado pela própria Europa (aqui entendida como conjunto de ideias comuns

cosmologicamente, apesar das diferenças culturais internas). Immanuel Wallerstein nomeou tal processo de Sistema-Mundo Moderno.[1]

O colonialismo, o eurocentrismo, assim como o racismo são três faces deste desenvolvimento histórico, no qual estamos imersos até hoje. A colonização (ocupação militar, cobrança de impostos, exploração dos recursos naturais, escravidão etc.) não é algo propriamente moderno, tendo, inclusive, manifestações nos povos pré-colombianos; no entanto, a colonização moderna conseguiu mundializar-se de maneira a sistematizar suas demandas.

Espanha e Portugal foram os dois Estados europeus que estiveram, em um primeiro momento, à frente do processo colonial moderno. A justificativa para tal processo nos séculos XIV, XV e XVI se assentava, sobretudo, na ideia de evangelização dos nativos americanos como forma de escamotear a acumulação mercantilista em vista da exploração dos recursos naturais da América. O início da exploração colonial moderna se deu sob o paradigma político do sistema absolutista (*ancient regime*), em que o Rei representa e faz a lei. Inclua-se neste sistema a Igreja Católica Apostólica Romana. A partir da segunda metade do século XVII vem à tona um rearranjo de forças dentro deste cenário, por meio de um movimento que procurou contestar o poder absoluto ali em voga. Refiro-me, por conseguinte, ao Movimento Iluminista, que tem por característica principal a tentativa de reformulação completa do cenário político e moral dos estados europeus, formando uma espécie de bloco único de oposição em todo o continente (ISRAEL, 2017).

[1] "Existe ciertamente un sistema-mundo moderno, en verdad distinto de todos los anteriores. Es una economía-mundo capitalista, que cobró existencia en el prolongado siglo XVI en Europa y América. Y una vez que fue capaz de consolidarse siguió su propia lógica interna y sus necesidades estructurales para expandirse geográficamente. Para hacerlo desarrolló su capacidad militar y tecnológica, y por ello pudo incorporarse una parte del mundo tras otra, hasta incluir el planeta entero en algún punto en el siglo XIX. Además, este sistema-mundo operó con principios completamente diferentes de los sistemas-mundo anteriores." (WALLERSTEIN, 2007, p. 66)

A questão é que, tal movimento (principalmente após sua ascensão ao poder no final do século XVIII com a Revolução Francesa), apesar de sustentar uma retórica liberal, se mostrou contraditório e não unitário quanto ao que acontecia fora da Europa. A retórica de reivindicação por liberdades individuais frente ao poder absolutista não parecia ser algo de fato universal; uma vez que muitos dos rebeldes possuíam negócios que envolviam escravidão e exploração dos recursos naturais das colônias. Ora, a revolta iluminista contra as hierarquias vigentes (presentes na Nobreza e no Clero, os quais sobreviviam dos impostos pagos pelos revoltosos) não significou a decorada do sistema hierárquico, mas sim um rearranjo deste. Gestou-se assim, uma nova forma de hierarquia social, que se refletiu dentre outras coisa racialmente. Não é fortuito, que o racismo científico tenha surgido modernamente no seio do Iluminismo, usando para tal uma nova ciência em ascensão à época: a História Natural.

Para dar conta deste cenário, o presente artigo foi dividido em duas partes: a primeira aborda, de forma concisa e em linhas gerais, como foi possível que Estados da Europa Central tenham se tornado colonizadores, que tipo de impulso os levou a tal empreitada e quais artifícios pragmáticos foram por eles usados. A segunda parte mostrará que, a despeito de haver um movimento contestatório da ordem social estabelecida no seio da Europa, este movimento possuía limites de ação precisos (dentro da própria Europa), excluindo as colônias e seus habitantes de qualquer reivindicação de caráter político, gerando também nesse processo o moderno racismo sob um falso viés científico; argumento que no início sistemático de tal racismo se deu no rearranjo político Europeu e na filosofia de um dos seus principais pensadores: Immanuel Kant.

Eurocentrismo e modernidade

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 35), em intertextualidade com Descartes, "o etnocentrismo é, como o bom senso [...] a coisa do mundo mais bem compartilhada." Viveiros de Castro chama atenção ao fato que o etnocentrismo não é em si um

pecado original, mas sim a reivindicação coletiva de feitos e maneiras de ver o mundo (cosmologia) de um povo. Por exemplo, a palavra Yanomami na língua Yanomami Thëpë significa "seres humanos" (KOPENAWA; ALBERT, 2015), diferenciando-se dos Yaro (animais de caça), dos Yai (seres invisíveis) e dos Napë (inimigos, brancos). Isto denota que um povo pode se autodenominar humano, e ao mesmo tempo não negar a outros seres a mesma qualidade; dentro da cosmologia Yanomami, todos os outros seres viventes (mamíferos, insetos, répteis etc.) têm a mesma qualidade ontológica: humano.

É a referência ao diferente que, no fundo, caracteriza a ligação entre política e cosmologia. Mais precisamente, o que aconteceu com os povos existentes na América do Sul, quando da chegada europeia, pode ser descrito como um processo colonial de dominação e imposição militar de uma cosmologia específica, negando e suprimindo todas as que aqui em voga estavam. Este processo colonial implementado na América do Sul desenvolveu um modo de produção social específico (mercantilista), o qual se baseia no que atualmente conceitua-se como ideias eurocêntricas. Esta centralidade da Europa reverberou também plenamente no aspecto cultural-doutrinário.

Enrique Dussel (1992) mostra que a modernidade (um projeto, por sinal, europeu por excelência) se inicia, verdadeiramente, em 1492 com a chegada das caravelas de Colombo à América. Mas, além desta, por qual outra razão esta data específica é importante? Ela é importante, segundo o filosofo argentino, na medida em que, naquela altura, a Europa (por meio de seus estados pioneiros Portugal e Espanha) estava estruturalmente preparada para colonizar o globo e *mundializar* suas condições cosmológicas e seu modelo econômico explorador.

Dussel mostra que há em torno deste início da Modernidade um mito desenvolvido pela própria fantasia dos teóricos europeus que culminaria com a chamada racionalização da história mundial. Essa racionalização ganhou contornos precisos na formulação realizada por Kant, fundamentalmente em *Ideia de uma História Universal sob um ponto de Vista*

Cosmopolita (KANT, 1994) e *Conflito das Faculdades* (KANT, 2017), de que há um progresso ininterrupto e necessário em direção ao melhor, do qual ninguém deve em princípio estar de fora. Ideia essa posteriormente amalgamada por Hegel (2013) em sua *A Razão na História* ao mostrar que há um desenvolvimento histórico-geográfico que se movimenta do oriente em direção ao ocidente, culminando na Europa iluminista como ponto final, portadora do espírito racional em vista do desenvolvimento da liberdade.

Ao se autodesignar como centro, a Europa moderna, ao mesmo tempo, criou a primeira periferia (no sentido político e cosmológico), a saber, a América indígena. Assim, a Europa criou o mito de sua centralidade, o qual tende a excluir tudo aquilo que não a espelha, tudo que não se assenta em sua cosmologia. Podemos dividir tal cosmologia eurocêntrica em duas fases diferentes, as quais se apresentaram ao longo do processo *Colonizatório*, a saber, existe um eurocentrismo anterior e outro posterior à ascensão do Iluminismo. Assim, gostaria de apresentar tanto os fundamentos do eurocentrismo quanto do poder colonial que o Iluminismo amalgamou. Como resultado, mostrarei que este caldo cultural foi crucial à ascensão do racismo científico.

Fundamentos cosmológicos do Eurocentrismo

Há, pelo menos, três características culturalmente comuns à Europa, da Rússia a Portugal, que nos ajudam a dar materialidade a este - até agora abstrato - conceito de cosmologia eurocêntrica: 1- a Metafísica (de base, que remonta a Parmênides), 2- a Religião/Teologia (motor de disputas infindáveis dentro do continente Europeu, mas fundamentalmente Cristã) e 3- o Direito (regulador da propriedade privada, dos conflitos estatais e entre indivíduos). As três foram usadas como fundamentos impulsionadores de uma guerra cosmológica no início da Modernidade.

1- Metafísica. A primeira, e talvez mais fundamental característica cosmológica eurocêntrica, é a metafísica que remonta à Grécia, a qual, em minha visão, se inicia no monismo epistemológico de Parmênides. No seu poema à deusa, Parmênides afirma que o Ser é e o Não-Ser não é. Parmênides recorre à sua tese de que o movimento não existe, este seria apenas uma ilusão dos sentidos. Na medida em que a mente consegue ater-se à totalidade, ela logra explicar a imobilidade, abstraindo-a de todas as condições empíricas (BURNET, 2006). Este é o ponto central da fundamentação metafísica do mundo ocidental, uma vez que este Ser-que-é só consegue se referir aquilo que já esteja previamente dentro do seu universo conceitual; ou seja, na perspectiva parmenideana, apenas conseguiríamos pensar naquilo de que já temos alguma ideia sobre. Apesar de parecer epistemologicamente óbvio, o problema filosófico que se apresenta nesta perspectiva é bem mais profundo, pois congenitamente esta metafísica é incapaz de incluir o completamente *outro*; pois, uma vez incluso, este tem de necessariamente ser algo expresso no *Logos*, na totalidade de mundo grega.

O *outro*, de fato, ou é nada (e não pode ser pensado) ou é alguma alteridade dentro do paradigma do Ser; contudo, uma vez que não há partes, mas apenas o todo, este apenas É se for incorporado ao Ser, ou seja, nada escaparia do domínio do Ser e do *Lógos*. Analisando tal perspectiva politicamente, é possível pensar que o *outro* depende do Ser para ser percebido; no caso grego, o *outro* é o bárbaro, aquele que ainda não aprendeu a ser grego, não sabe a língua grega e não reconhece os deuses gregos. Esta cosmologia se espalhou por toda Grécia e para além das fronteiras gregas, principalmente.

2- Religião. Este procedimento metafísico não é estranho aos modelos de metafísica que apareceram posteriormente, uma vez que a religião cristã dominou cosmologicamente a Europa, a partir de fundamentos parecidos. Grosso modo, no mundo Helênico houve a associação entre a metafísica grega e a teologia Cristã, dominando este arranjo tanto o debate intelectual quanto o teológico-confessional. A *eidos* de Platão e o motor imóvel de Aristóteles são dois modelos metafísicos, que refinaram a perspectiva de Parmênides e deram substância

ao modelo cristão baseado em um deus único. A metafísica grega e a teologia cristã são epistemologicamente compatíveis. O Cristianismo surgiu justamente em uma província dominada pelo sistema colonial romano, a Palestina e se espalhou a ponto de que, alguns séculos após seu surgimento, o imperador Teodósio I adotá-lo como religião oficial do império (a partir do ano 380 d.C.) O Cristianismo passou a ser, após a queda do império romano, a força intelectual e espiritual dominante, tanto que no início da modernidade (1492, tese aqui assumida) a evangelização dos infiéis foi um dos principais motivos coloniais; um claro desdobramento das mal sucedidas cruzadas.

No final do século XI, na época do surgimento das universidades, surge o debate acerca de se de fato era necessário estudar filosofia, posto que o objetivo último da cosmologia europeia da época era a salvação da alma (GILSON, 1995). A tese de que a filosofia era importante para aprender como pensar corretamente foi a vencedora, mas a teologia confessional estrita não fora completamente derrotada. Pensar corretamente, neste contexto, significava entender como é possível aprender a pensar de modo consequente para perseguir a salvação da alma. Da escolástica em diante, a filosofia se tornou serva da teologia por conta de sua perfeita assimilação cosmológica, servindo, no final do século XV, para potencializar o afã assimilador do colonialismo europeu.

3- Direito. O Direito, por sua vez, é outro elemento central na formação cosmológica da Europa que chegou à América, na medida em que servia, sobretudo, para regular civil e canonicamente como os povos recém-conquistados deveriam enquadrar-se para resolver conflitos, os quais foram desencadeados pelos próprios colonizadores. Ao longo da conquista colonial na América, o Direito serviu como uma arma de guerra. Este era um elemento completamente exógeno às cosmologias americanas nativas em voga na época. Mais precisamente, os indígenas não necessitavam de leis escritas para que houvesse regulação social. As leis escritas serviram aos conquistadores, sobretudo, para resguardar a propriedade formal

de suas conquistas tendo em vista a exploração das riquezas em nome das monarquias europeias.

Não é fortuito, por exemplo, que, no decorrer dos séculos de colonização americana (principalmente com a chegada e ascensão da burguesia britânica neste processo), a primeira constituição dos EUA sob o domínio colonial da coroa britânica tenha sido pensada e proposta por John Locke em 1669: *Constituição Fundamental das Carolinas*.[2] Nesta Carta Magna o autor segue seus princípios filosóficos, os quais são viabilizados, legal e politicamente, por meio de três princípios fundamentais: direito à vida, à liberdade e à propriedade privada. Tais temas persistem como principais em seu *Segundo Tratado sobre o governo civil* (1998), mas de forma refinada a fim de dar conta, dentre outras coisas, da origem da propriedade privada, de como validar sua existência naquela época e também para justificar os motivos pelos quais indígenas não possuíam a instituição do direito como elemento de mediação social.

Em relação à propriedade privada, na *Constituição Fundamental da Carolina* e no *Segundo Tratado*, Locke projeta o trabalho na terra como aquilo que outorga a alguém um título de propriedade e por conta disso, nem indígenas (em sua maioria caçadores e coletores nômades), nem negros (vítimas de um processo escravocrata e não portadores de liberdades civis) poderiam reclamar propriedade. O direito que se estabeleceu na América como regulador das relações sociais serviu para justificar a tomada de terras indígenas por parte dos colonos, enxertando seres humanos de outros continentes para o trabalho forçado. O interessante do direito como ponto fundamental da cosmologia europeia colonial é o fato de que este serviu, propriamente, para estabelecer o poder colonial, apesar de suas discretas tentativas de passar a imagem de que tal processo seguiu os fundamentos da justiça. Um bom exemplo para ilustrar isso é o direito cosmopolita kantiano presente em sua *Para a Paz Perpétua* (KANT, 2006), a qual é escrita pouco mais de um século após as reflexões de Locke.

[2] Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp. Acessado no dia 22/04/2020.

Ora, o capitalismo, aqui simbolizado pelo poder colonial, mobilizou o domínio dos rincões mais distantes da Europa. Isso aconteceu sob o pretexto de que os povos conquistados deveriam ser objeto de melhoramento social pelo bem de toda a humanidade. Ao longo dos séculos XVII e XVIII houve um aprofundamento do colonialismo eurocêntrico. Pensava-se que, culturas tão antigas e/ou parecidas politicamente com a europeia mereciam ser melhoradas, a fim de entrar no curso da recém-surgida, história universal. Assim, China, Pérsia, Índia etc., foram ocupadas e colonizadas[3]; aqui entra em cena o impulso que deu vigor à cosmologia europeia sem, no entanto, mudar as estruturas coloniais de acumulação de capital. Refiro-me ao Iluminismo.

Iluminismo e Poder Colonial

Para Enrique Dussel (1992), é necessário se perguntar como a Europa central, constituída de povos não refinados e sem grandes talentos epistemológicos (visto sua baixa autoestima em relação, por exemplo, ao mundo árabe), conseguiu mundializar suas demandas? Dussel mostra que apesar de Descartes (2004), em suas *Meditações Metafísicas* de 1641, colocar o "eu penso" como fundamento da justificação filosófica (ou seja, como ponto a partir do qual a subjetividade, europeia, poderia epistemologicamente ratificar-se como detentora do fundamento último), há algo mais antigo e arraigado no discurso colonial moderno, que inclusive fornece elementos para a formulação cartesiana sobre o *cogito*. Então, segundo Dussel, o "eu conquisto" é mais antigo e fundamental na constituição da autoimagem europeia do que o "eu penso", ou seja, "Ser-Señor sobre otro antiguo señor: el Yo-conquistador es la proto-

[3] "La curiosidad y un vago sentido de la posibilidad de aprender algo del contacto con las llamadas civilizaciones avanzadas cedió a la necesidad de explicar por qué estas regiones habrían de estar política y económicamente subordinadas a Europa, pese a que se las consideraba civilizaciones avanzadas. El meollo de la explicación que se armó fue notablemente sencillo, únicamente la 'civilización' europea, que tenía sus raíces en el mundo grecorromano de la Antigüedad (y para algunos en el mundo del Antiguo Testamento también), pudo producir la 'modernidad' — término comodín para un pegote de costumbres, normas y prácticas que florecieron en la economía-mundo capitalista." (WALLERSTEIN, 2007, p. 49)

historia de la constitución del ego cogito; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como Voluntad-de-Poder" (DUSSEL, 1992, p. 47).

Isto posto, o Iluminismo em seu início foi um movimento amplo e pan-europeu que pode ser classificado em duas grandes vertentes: o iluminismo moderado decorrente do cartesianismo e o radical que se fundamenta nas ideias de Spinoza, principalmente em seu anticlericalismo, anti-transcendencialismo e na secularização. Jonathan Israel (2017) mostra que Descartes trouxe ao debate europeu uma nova forma de pensar a filosofia por meio da quebra das correntes religiosas e confessionais presentes no debate intelectual. Acarretou, com isso, uma disputa entre a filosofia tradicional aristotélico-tomista (correntemente assumida pelos estados) e as novas maneiras de interpretar os fenômenos humanos e naturais naquela altura, tais como a ciência, a política e a própria filosofia.

A reverberação da filosofia cartesiana inaugura não apenas a modernidade filosófica tradicional, tal como contada em manuais europeus, mas também o movimento iluminista propriamente dito. O desenvolvimento posterior das ideias cartesianas veio como um reclame de, por um lado, liberdade de expressão e de pensamento e, por outro, a exigência de novas formas de interpretar o mundo, quebrando regras preestabelecidas, que impediam o avanço do pensamento crítico.

De fato, a Descartes pesava a acusação de redução intelectual do papel da teologia em favor da filosofia, coisa inaceitável às mentes conservadoras do saber da época, isto é, Descartes submeteu a bíblia à razão filosófica. Daí que para atingir a ideia de Deus como ente supremo não se necessitava da fé confessional mediada pelo livro sagrado e pelas autoridades eclesiásticas, mas somente da racionalidade, por meio de seu método. Entretanto, Israel pensa que foi o espinozismo, em vez do cartesianismo, a filosofia radical que inspirou a contestação do poder vigente na Europa, na medida em que minou as bases do poder absolutista, abrindo

espaço para o Iluminismo radical.[4] O Iluminismo tem seu começo enquadrado epistemologicamente no cartesianismo e politicamente na revolução gloriosa britânica (1688 - 1691). Por isso,

> Se designa el periodo que va de 1650 a 1680 como la fase de transición o 'crisis de la conciencia europea' que precede el inicio de la Ilustración, y el periodo 1680-1750 como el más dramático y decisivo del replanteamiento, cuando el mundo mental de Occidente se vio revolucionado junto con las posturas seculares y racionalistas. Para la década de 1750, todos los logros y las innovaciones intelectuales más importantes de la Ilustración europea estaban bien avanzados, si no en gran medida completados. (ISRAEL, 2017, p. 39)

De 1688 a 1789 (ano da Revolução Francesa) temos a ascensão das ideias que formarão o corpo central do Movimento Iluminista e, dentre estas, a sistematização da classificação racial. Ao minar as bases hierárquicas do absolutismo europeu, foi necessário colocar outras hierarquias em seu lugar, vindo a calhar, para tal, a intensificação do colonialismo. Duas ciências surgiram no século XVIII e foram largamente usadas como armas de guerra pelo Iluminismo: a Filosofia da História e a Antropologia.

A Filosofia da História, segundo Reinhart Koselleck (2009), surge no seio mesmo do movimento iluminista com o intuito de contrapor a existência moral dos Estados absolutistas, acusando a estes de serem antros de corrupção, atraso, imoralidade etc. O Iluminismo era fundamentalmente composto por quadros da ascendente burguesia, os quais se

[4] "En todo caso, concentrarse en los contextos nacionales es definitivamente la aproximación errónea a un fenómeno esencialmente europeo tal como es la Ilustración radical. El movimiento o corriente era una red internacional dirigida a una reforma filosófica, social, ética, de género y sexualidad y también política de largo alcance, que recogía su inspiración de un amplio rango de fuentes y tradiciones, aunque a partir de la década de 1660 evidenció un alto grado de cohesión intelectual, girando en particular alrededor de Spinoza y el espinosismo. En vista de la gama de sus fuentes y su extendido impacto, así como la inmensa reacción antirradical que se extendió hasta cada rincón de Europa, el requisito esencial para una visión equilibrada de sus orígenes, desarrollo, estructura y recepción es adoptar una visión europea muy amplia." (ISRAEL, 2017, p. 41)

aproveitavam do uso do artifício do segredo maçônico e da ideia de que a história pode ser predizível e controlada da mesma maneira que a ciência moderna fez em relação à natureza. Para tal, era necessária uma boa interpretação da história; esta última passava a sensação de estar a favor daqueles que queriam implementar ideias liberais burguesas com todas liberdades que delas se pudessem extrair. Em suma, "a filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia" (KOSELLECK, 1999, p. 10) e o principal deles foi o de progresso, o qual pode ser interpretado como uma constante que inevitavelmente estava conduzindo a humanidade aos desígnios postulados pelo Movimento Iluminista.

Tal burguesia, apesar de não comandar o poder central do Estado, era dona de toda a logística e maquinaria que promovia a colonização e exploração dos territórios coloniais (principalmente na América), pagando, devidamente, os impostos requeridos pelas coroas europeias. Com isso havia, de fato, interesse em tomar a direção do Estado para si, promover outro tipo de arranjo estrutural, decidir onde e como gastar o dinheiro dos impostos etc.; em suma, direcionar a sociedade em vista de valores burgueses. Desse modo, não é estranho o aparecimento no cenário intelectual do conceito de civilização, enquanto processo resultante do acreditado progresso histórico. O conceito moderno de civilização, segundo Bruce Mazlish (2004), aparece pela primeira vez em 1756 no livro *L'Ami des hommes* de Victor Riquette Mirabeau.

O autor usa o conceito de civilização apenas três vezes em um livro de quinhentas páginas; o que interessa, sobretudo, é que aqui Mirabeau tinha a intenção de mostrar que a religião cristã (em sentido escatológico, e não apenas confessional) seria um ótimo freio para promover o avanço civilizacional a outros rincões da terra; acrescente-se à religião, Lei e Estado, devendo estas três instâncias compor a tríade civilizatória requerida pela razão. O conceito de civilização serviu para inflar o ego conquistador europeu em um momento de expansão da colonização com a entrada em cena, de maneira forte, do imperialismo da coroa britânica em seu avanço em direção à Ásia e à África. Doravante, tal conceito servirá como fundamento

epistemológico e político da colonização, assim também como padrão de classificação racial dos povos conquistados, a fim de entender melhor as *hierarquias naturais da humanidade*. É neste contexto que ascende ao cenário intelectual europeu a ciência antropológica como a outra face do iluminismo, promovendo desde o século XVIII a sistematização racial da humanidade.

Raça e Racismo no Movimento Iluminista

Ao proporem que a história está a favor do movimento iluminista (KOSELLECK, 2009), os pensadores, principalmente, do século XVIII tinham como pretensão uma reforma completa das condições intelectuais e materiais do desenvolvimento da revitalizada ideia de humanidade, que ganha novos contornos graças a Antropologia (explicarei no decorrer do texto). As ideias liberais começaram a tomar conta do ambiente intelectual, o que significa que outro rearranjo dos estados europeus deveria ser possível; desse modo, o grande legado deixado pelo iluminismo no século XVII foi a reivindicação por liberdades civis, de culto, de participação nas decisões do Estado, de direitos universais tais como a educação e saúde etc. Tudo isto tinha como ponto fundamental aquilo que Kant (1994) chamou de cosmopolitismo, isto é, o progressista desenvolvimento social que a todos deve interessar.

Na segunda metade do século XVIII surge junto à filosofia da história outra arma de guerra muito importante para os estudos naturais e sociais, refiro-me, a saber, à Antropologia. Para Claude Levi-Strauss (1991), a antropologia aparece pela primeira vez com Rousseau (2005) em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, quando pela primeira vez se colocou como ponto fundamental a passagem do estado de natureza ao de cultura, ou seja, para Rousseau a cultura europeia distanciou o homem da natureza (suposto estado puro da humanidade), criando uma sociedade artificial e antinatural; assim, as sociedades indígenas teriam um valor moral superior por conta de sua condição mais próxima ao estágio natural da humanidade.

Ora, esta obra de Rousseau foi publicada em 1755; em 1772, Kant lança um curso de Antropologia na *Albertina Universidade de Königsberg*, algo notável uma vez que este é apenas o segundo curso acadêmico de Antropologia da história das universidades europeias.[5] Apesar de Rousseau lançar a distinção entre natureza e cultura antes de Kant, foi este que sistematizou e forneceu um método a esta nova ciência: o pragmático (que diz respeito aos homens em suas práticas concretas) voltado aos destinos últimos da humanidade. É na antropologia kantiana, segundo Robert Bernasconi (2001), que surge o complexo teórico que foi posteriormente identificado como a certidão de nascimento do racismo sistemático ou/e científico. Observamos que é necessário depurar este ponto.

Apesar da atribuição a Kant, Bernasconi explica que é extremamente difícil enquadrar o início exato do racismo antes da Modernidade, pois é óbvio que há formas de racismo ao longo de toda a história da humanidade; mas, por outro lado, há algo decisivo sobre o tema que vai pouco a pouco, ganhando força na Modernidade. Bernasconi explica que há três momentos decisivos que ajudam a explicar a origem da ideia de raça: 1º) a expulsão dos judeus de Portugal e Espanha por um critério abstrato de sangue impuro, muitos dos quais vieram ao Brasil como *cristãos novos*; 2º) os debates gerados pelos primeiros colonizadores na América, simbolizados pela disputa de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas, a fim de estabelecer se os indígenas americanos possuíam ou não alma; 3º) a disputa teórica entre Poligênese e Monogênese no que diz respeito à origem da humanidade. Apesar das duas primeiras hipóteses serem decisivas, Bernasconi pensa que o racismo moderno, de fato, surge no debate sobre o terceiro ponto; ao ser refutada a ideia de que haveriam múltiplas origens para a humanidade (Poligênese), a cor da pele ganha contornos decisivos uma vez que a diferença entre humanos não é *ontológica*, mas *racial*.

---

[5] O primeiro foi o do médico Ernst Plätner (1744 – 1818) na Universidade de Leipzig e tinha um viés fortemente fisiológico voltado à medicina.

Segundo Bernasconi (2001), foi Kant o primeiro autor a estabelecer dentro de um quadro conceitual científico a ideia de raça associada à cor da pele. Kant ficou famoso após a publicação de sua *Crítica da Razão Pura* em 1781, obra que dividiu a modernidade de modo tal que ninguém mais poderia ser pré-kantiano em filosofia no que concerne, pelo menos, à questão das condições de possibilidade para o conhecimento científico. No entanto, ele também se dedicava a algo pouco estudado e divulgado pelos comentadores e filósofos em geral, a saber, a História Natural. Em 1772, como disse anteriormente, Kant começa um curso sobre Antropologia no semestre de verão, enquanto lecionava Geografia física no semestre de inverno. A antropologia surgiu como uma disciplina que procurava entender quais eram as condições de possibilidade do ser humano, de fato, conhecer a si mesmo enquanto indivíduo dentro da espécie humana.

Kant, com isso, entra de vez no debate sobre história natural ao propor uma posição contrária aos autores que defendiam que a humanidade descendia de vários vetores diferentes; tese poligenética defendida por autores como Voltaire e François Bernier (BERNASCONI, 2000). Para Kant, todos os seres humanos possuem a mesma origem em um humano fundamental, do qual não é mais possível saber genealogicamente qual era sua cor de pele original. Assim, teria havido possivelmente, segundo Kant, uma diáspora que levou agrupamentos destes primeiros homens para continentes diferentes, gerando quatro raças fundamentais ao longo das gerações a partir de seus contatos com os climas das regiões: Brancos (Europa), Calmucos (Ásia), Negros (África) e Indígenas (América). Todos são humanos, fundamentalmente, mas diferenciados pelas questões culturais e raciais.

A primeira publicação em que Kant estabelece, cientificamente segundo os padrões da época, a diferenciação racial data de 1775 e se intitula *Das Diferentes Raças Humanas* (KANT, 2010), sendo este o primeiro documento sobre as suas *Lições de antropologia*. Na sua época, era usual aos professores a publicação de um pequeno texto convidando os alunos a se matricularem em sua disciplina no seguinte semestre. O texto acima serviu como convite à

divulgação das pesquisas de Kant sobre Antropologia e Geografia Física. A Antropologia foi sua disciplina com maior êxito de público, a qual foi lecionada de 1772 até 1796, ano de sua aposentadoria.

Kant, em *Das Diferentes Raças Humanas*, inspira-se em Buffon o qual afirma que se no cruzamento de animais houver uma prole fértil, ou seja, capaz de colocar adiante a espécie, daí tais animais pertenceriam ao mesmo gênero; por isso, "de acordo com esses conceitos, todos os homens sobre a vasta Terra [Erde] pertencem a um único e mesmo gênero natural, pois, ainda que diferenças também possam ser encontradas na sua feição, procriam [zeugen] sem exceção filhos fecundos" (KANT, 2010, p. 10-1). No entanto, apesar de pertencerem à mesma espécie, Kant pontua haver uma série de variações (derivações), que são responsáveis por diversificar os tipos dentro da mesma espécie. Afirma,

> Dentre as derivações, isto é, as diferenças hereditárias dos animais que pertencem a um mesmo tronco, aquelas que não só se mantém em si constantes em todos os transplantes [Verpflanzungen] (transferências para outras regiões) em longas procriações [Zeugungen], como também sempre geram crias híbridas [halbschlächtige] no cruzamento com outras derivações do mesmo tronco, chamam-se raças. (KANT, 2010, p. 12.)

Kant começa a estabelecer o debate sobre quais raças comporiam o gênero humano. Suas conclusões sobre a diversidade das raças humanas são baseadas em critérios geográficos que geram leis biológicas de transmissão de linhagem, de modo que os tipos diferentes de raças, após uma sucessão de linhagens, criariam em seus povos predisposições naturais.

> Destaco aqui apenas que ar e sol parecem ser aquelas causas que influem mais profundamente na força procriadora e produzem um desenvolvimento duradouro dos germes e das predisposições, isto é, que podem estabelecer uma raça; em comparação, uma alimentação especial pode, na verdade, produzir uma linhagem de homens, mas o diferencial dessa linhagem se extingue rapidamente em transplantes. O que deve aderir na força procriadora não necessita afetar a manutenção da vida, mas sim a sua fonte, isto é, os primeiros princípios

> [Prinzipien] da sua constituição [Einrichtung] animal e movimento. (KANT, 2010, p. 18)

O debate científico que Kant se insere pode ser associado à curiosidade do homem europeu moderno acerca de seres humanos tão diferentes fenotipicamente e culturalmente, os quais podiam ser encontrados ao redor do mundo. O eurocentrismo dos exploradores que chegaram às terras distantes da Europa era flagrante. O objetivo destes homens, primeiramente, era estabelecer o fornecimento de especiarias aos seus locais de origem; no entanto, seu eurocentrismo influía na descrição dos povos que eles contatavam em meio à empreitada. A consequência mais imediata disso foi a mescla entre relações culturais e características fisiológicas. Kant se insere perfeitamente neste contexto:

> A abundância de partículas de ferro, que comumente são encontradas em qualquer sangue humano e aqui é diminuída na substância celular através da transpiração de ácidos fosfóricos (razão pela qual todos os Negros fedem), causa a pretidão [Schwärze] que transparece na epiderme [...] Aliás, o calor úmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o Negro, que está bem adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento alimentar da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado. (KANT, 2010, p. 20-1)

As ideias pseudocientíficas de Kant revelam uma mistura de preconceito cultural com má observação fisiológica da característica dos africanos, a qual ocorrera por segunda mão, uma vez que nem Kant viajou à África e tampouco se tem notícia de que ele tenha conhecido um homem negro sequer em sua vida. Ora, além disso, Kant também hierarquiza as raças humanas desde 1775, de maneira deliberada e nada justificada: "gênero fundamental [Stammgattung]: Brancos de cor morena. Primeira raça: Louro puro (Europa setentrional) do frio úmido. Segunda raça: Vermelho-cobre (América) do frio seco. Terceira raça: Preto (Senegâmbia) do calor úmido. Quarta raça: Amarelo-oliva (Indianos) do calor seco" (KANT, 2010, p. 24-5).

O próprio Kant chega a reconhecer que o critério é hipotético ao afirmar, no mesmo texto, que não tem explicação sobre o porquê, em climas parecidos ao redor do mundo, não se encontram pessoas da mesma raça. Ele entrega como explicação parcial a ideia de que o caráter da raça, mesmo sob o mesmo clima, conserva sua força procriadora que impede a degeneração. De fato, o que temos neste texto de 1775 é uma tentativa de organizar um conhecimento de mundo que pudesse congregar aspectos geográficos e antropológicos, de maneira que os critérios de observação convergissem segundo princípios predeterminados.

As pesquisas de Kant sobre História Natural possuem uma série de critérios bem mais especulativos em seus desdobramentos do que propriamente descritivos. Isto mostra a concernência de Robert Bernasconi ao mostrar que a maneira como Kant formula a ideia de raça é bem mais criativa e, por conseguinte, inadequada à realidade, do que propriamente observacional.

As ramificações do debate racial presentes neste texto de 1775 aparecem quando do estabelecimento, em 1997, das *Vorlesungen Über Anthropologie* (AA XXV) na *Kants Gesammelten Werken*. Estas lições expostas em sala de aula que hoje temos acesso foram anotadas por vários alunos de Kant que atenderam ao curso e, como era de praxe na época, após o seu término, os próprios estudantes juntavam as anotações e estabeleciam um pequeno manual para uso futuro; foi por este motivo que algumas lições nos sobraram.[6] Nas *lições* da década de 1770, o conceito de raça se vincula à observação de características físicas da humanidade; e, por sinal, este último é o conceito chave de sua Antropologia. Apesar de Kant cravar tal conceito como uma das formas da diversidade humana, ele também admitiu, na *Lição* anotada por Pillau (1777-8), que há um grande problema para estabelecer um conceito seguro de natureza humana.

[6] Existe uma tradução para o Inglês, a qual utilizarei aqui: KANT, 2013. As traduções de tais passagens no decorrer deste texto serão minhas.

> Caráter da espécie humana ou o conceito de natureza humana em geral. Há muitas dificuldades contidas nesta questão. Que ela apareça em diferentes momentos não mostra como os seres humanos são constituídos, mas apenas como eles se constituem no tempo e sob certas circunstâncias. Elas não nos permitem conhecer que tipos de germes habitam nos recônditos da alma humana. A predisposição à moralidade que habita a natureza é descoberta por nós por meio da educação, mas não podemos saber se uma melhor educação pode ser pensada, por meio da qual as predisposições à moralidade podem se revelar ainda melhores. [...] A partir de várias circunstâncias, no entanto, nós podemos descobrir certas predisposições de tempos em tempos e inferir a partir delas qual a finalidade da humanidade, segundo a natureza. (KANT, 2013a, p. 273)[7]

Ora, a dificuldade de encontrar um conceito seguro de natureza humana acompanhou Kant ao longo de toda a sua reflexão. Kant pensa que os animais conseguem atingir sua vocação natural, por conta de que suas predisposições se satisfazem de modo puramente instintivo, não possuindo moralidade. No entanto, os indivíduos humanos não são capazes de atingir a sua vocação, senão na espécie, isto é, apenas o todo da humanidade pode almejar tal meta. Contudo, quando tal tensão é pensada sob o ponto de vista do que Kant chama de povos selvagens o quadro muda completamente: "pode o selvagem atingir sua vocação? Não, nem mesmo a vocação de um animal" (KANT, 2013a, p. 274).[8] Os selvagens (indígenas) não parecem, seguindo sua própria cultura, serem capazes nem de liderar a humanidade em direção à sua vocação tampouco de atingi-la, por conta de sua suposta falta congênita de predisposições para tal; segundo Kant:

[7] "Character of the Human Species or the concept of human nature in general. There are many difficulties with this problem. For the appearances in different ages do not show how the human being is constituted, but only how he will be constituted at the time and under these circumstances. They do not allow us to cognize what kinds of germs lie hidden in the soul of the human being. – The predispositions for morality that lie in human nature are discovered by us through education, but we cannot know whether a far better education might be thought up, through which the predispositions to morality might reveal themselves even better [...] From various circumstances, however, we can discover certain predispositions from time to time and infer from them what nature's goal for humanity is."

[8] "Does the savage achieve his vocation? No, not even the vocation of an animal."

> Nós podemos achar nações que não parecem ter progredido para a perfeição da natureza humana, mas experimentam uma estagnação, enquanto outras, tal como na Europa, estão em constante progresso. Se os europeus não tivessem descoberto a América, os americanos teriam permanecido naquela condição. Nós acreditamos, mesmo hoje, que eles não chegarão a nenhuma perfeição, pois parece que todos serão exterminados, não por meio de assassinatos, o que seria horrível, mas, em vez disso, morrerão normalmente. Pois calcula-se que apenas uma vigésima parte de todos os americanos ainda vivem lá, por conta de ter restado apenas uma pequena parte, enquanto os Europeus levam muita vantagem; lá crescerão disputas internas entre eles, estando todos em atrito uns com os outros. (KANT, 2013a, p. 274-5)[9]

A visão de Kant, naquela altura, acerca do progresso civilizatório se refere exclusivamente a europeus, uma vez que indígenas e negros não possuiriam predisposição alguma para o progresso, estariam estagnados no tempo como brutos selvagens animalizados, não possuindo tampouco refinamento. Kant sugere que por conta das supostas rivalidades de indígenas entre si e da falta de disposição dos negros para qualquer coisa humana, senão à disciplina para o trabalho braçal, os europeus liderariam o progresso humano e seriam de fato os baluartes da espécie.

Tais reflexões foram expostas por Kant em sala de aula, em 1777-8, ao mesmo tempo em que desenvolvia a *revolução copernicana* no pensamento. Ao longo da década de 1780 poder-se-ia pensar que por conta de erigir uma filosofia moral de caráter universalista amalgamada no imperativo categórico ("age de forma tal que tua ação se torne universal"), na autonomia e na liberdade, deveríamos pensar que Kant, por obviedade, mudaria de opinião em

[9] "We find nations that do not appear to have progressed in the perfection of human nature, but have come to a standstill, while others, as in Europe, are always progressing. If the Europeans had not discovered America, the Americans would have remained in their condition. And we believe even now that they will attain to no perfection, for it appears that they will all be exterminated, not through acts of murder, for that would be gruesome! but rather that they will die out. For it is calculated only a twentieth part of all the previous Americans are still there. Since they only retain a small part, while the Europeans take so much away from them, there will arise internal struggles between them, and they will be in friction with one another."

relação à ideia de que alguns povos não são capazes de progresso; apesar de a humanidade, em sua visão, partilhar um tronco comum. No entanto, a *Lição* anotada por *Menschenkunde* deixa claro que apesar de não haver poligênese nenhuma na origem da humanidade, isso não significa que todos os humanos podem ser igualados:

> Há quatro raças na terra; estas são:
>
> 1) Os americanos não adquirem cultura alguma. Eles não possuem nenhum incentivo, pois faltam-lhes afeto e paixão. Eles nunca amam, por isso não são férteis. Eles raramente falam, tampouco se acariciam, também não ligam para nada e são preguiçosos, pintam seus rostos de uma maneira feia.
>
> 2) A raça negra, pode se dizer, é o exato oposto do americano; eles são cheios de afeto e paixão, muito vivazes, falantes e vaidosos. Eles conseguem adquirir cultura, mas somente cultura escrava; isto é, eles se permitem ser treinados. Eles têm muitos incentivos, são também muito sensíveis, têm medo das chicotadas e fazem muitas coisas desonradas.
>
> 3) É verdade que os Hindus possuem incentivos, mas eles têm um forte grau de compostura e todos eles parecem filósofos. Apesar disso, no entanto, eles são muito inclinados à raiva e ao amor. Como resultado, eles adquirem cultura no mais alto grau, mas somente nas artes, e não em ciências. [...]
>
> 4) A raça dos brancos possui todos os incentivos e talentos em si. (KANT, 2013a, p. 320-1)[10]

Ora, temos aqui uma escala de níveis diferentes da humanidade em que os dois primeiros são incapazes de cosmopolitismo, apesar de descenderem do mesmo tronco que os

[10] "There are Four Races on Earth; these are 1) The American people acquires no culture. It has no incentives because affect and passion are absent in it. They are not in love; thus, they are also not fertile. They hardly speak at all, do not caress one another, also do not care for anything, and are lazy, they paint their faces in an ugly manner. 2) The Negro race, one could say, is exactly the opposite of the American; they are full of affect and passion, very lively, talkative, and vain. They acquire culture, but only a culture of slaves; that is, they allow themselves to be trained. They have many incentives, are also sensitive, afraid of beatings, and do many things out of honor. 3) It is true that the Hindus have incentives, but they have a strong degree of composure, and they all look like philosophers. Despite this, they are nevertheless very much inclined toward anger and love. As a result they acquire culture in the highest degree, but only in the arts and not in the sciences' They never raise it up to abstract concepts; a great Hindustani man is the one who has gone very far in deceit and who has a lot of money. The Hindus always remain as they are, they never bring culture further, although they began to cultivate themselves much earlier."

europeus brancos, os quais, por sua vez, possuem todos os incentivos e talentos que a humanidade é capaz de erigir para si. É flagrante nesta passagem a tensão entre a natureza humana, como predisposição cosmopolita ao progresso, e a ciência antropológica, como conhecimento de mundo que deve levar a cabo a vocação humana.

Segundo Kant, negros apenas adquiririam cultura escrava e índios seriam incapazes de cultura. Tal pensamento racista e colonial vem, possivelmente, das informações de Kant acerca da escravidão na América e da bravura indígena em resistir ao processo de colonização perpetrado pelos brancos europeus. Ao longo da década de 1780, nas lições de Antropologia ministradas em sala de aula, encontramos uma série de passagens que corroboram tanto a ideia de raça ligada à cor da pele, quanto a visão sobre a inaptidão de negros e índios a atingir a vocação humana.

Kant escreveu vários outros textos corroborando sua teoria da divisão racial da humanidade, culminando com a publicação tanto da sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006), publicada originalmente em 1798, quanto da sua *Geografia Física* (1999), publicada em 1800. Bernasconi, contudo, admite que Kant não é um autor fácil de tratar quanto a temas raciais e coloniais, uma vez que sua filosofia crítica também propõe um universalismo que levaria à interpretação de uma espécie de salvaguarda dos direitos fundamentais e da dignidade humana, em geral.

Ele também admite que Kant não é o único autor a silenciar sobre o processo escravagista que estava a todo vapor nas Américas, na medida em que, antes dele, John Locke detinha - em próprio nome -, investimentos em uma empresa britânica de transporte de negros tornados escravos e defendia a justa escravidão se a guerra de aprisionamento também tiver sido justa (BERNASCONI, 2002, p. 150). Ora, a consequência mais imediata das teorias raciais de Kant, e de outros autores da época, embora a de Kant tenha ganhado maior fama, materializa-se na justificativa teórica da escravidão.

Bernasconi, entretanto, pondera que nos textos da década de 1790 aparece uma discreta condenação de Kant ao tratamento dado aos negros nas chamadas ilhas do açúcar, simbolizado pelo direito cosmopolita de hospitalidade. No entanto, para Bernasconi, tal condenação não é suficiente para um combate veemente da escravidão, mas apenas aponta ao mau tratamento dispensado aos homens escravizados; um melhor tratamento não significa que eles não mereçam ser escravos.

Além disso, para Bernasconi, Kant possuía completa consciência de que a maneira como se referia a negros e índios ia de encontro à sua filosofia moral, daí que ou estes não eram sujeitos completos dignos moralidade ou, se fossem, não poderiam ser escravizados. Também sugere que a maneira como Kant se referia aos negros e indígenas estava bem assentada naquilo que desejavam os países coloniais e apesar de a Prússia não ter sido naquela época um Estado colonial, Kant conhecia muito bem as literaturas acerca de povos que viviam a realidade colonial (BERNASCONI, 2002, p. 153).

Considerações Finais

Não é fortuito, portanto, que, em meio a uma pandemia viral de caráter altamente mortal, possamos ver alguns imbecis acusando a China de ter desenvolvido e espalhado um vírus que afetou, inclusive, a sua própria população. O preconceito embutido em ideias como esta reflete o modo mesmo como nosso mundo atual foi construído, principalmente, desde a modernidade: há um racismo intrínseco em todas as manifestações da sociedade e este se reflete nas coisas mínimas do cotidiano. Também não pode ser considerado fortuito que o racismo científico que surgiu, metodologicamente com Kant tenha passado por uma remodelação após a interpretação social das teorias de Darwin (Darwinismo social) e com o advento da eugenia, culminando no fascismo e nazismo, os quais reverberam ainda hoje em governos autoritários e necropolíticos.

Esta sensação atual de lento cancelamento do futuro (FISHER, 2009), de esgotamento das perspectivas construídas nos séculos XVIII e XIX pelo Iluminismo, mostra-nos uma total falta de imaginação para pensarmos como sair de nosso engodo atual (crescimento do neofascismo, autoritarismo, terrorismo de estado, fundamentalismo religioso, fracasso das experiências socialistas, fracasso das sociais-democracias etc.). Não tenho também qualquer solução para tal; mas creio, veementemente, que é necessário recontar nossa história e reconstruir nossa memória para sabermos como chegamos até aqui e por quais motivos surgiram, nos últimos trinta anos, uma série de filosofias e teorias sociais fragmentadas, baseadas em demandas específicas (estudos de gênero, estudos raciais, filosofias regionais etc.). Ao contrário de alguns teóricos da filosofia, tal como, por exemplo, Walter Mignolo (2001), que se contrapõem às filosofias que não buscam universalidade, creio que a era da fragmentação do pensamento será perfeitamente benéfica para entendermos que a única coisa que, de fato, une o globo não é a ideia de que somos todos humanos (sim, o somos, mas de formas completamente diferentes que, muitas vezes, não cabem em uma mesma definição, por exemplo: las Madres de la Plaza de Mayo e Bolsonaro); mas, tal vez sim, na ideia de que ninguém escapou do capitalismo e da modernidade colonial. Assim, doravante, é necessário saber sob quais formas poderemos reorganizar o discurso crítico em vista de uma universalidade que, de fato, abarque a todos, em vez de todos serem, violentamente, enquadrados no universal.

Referências

BERNASCONI, Robert. Who invented the concept of race? Kant's role in the Enlightenment construction of race. In: BERNASCONI, Robert. *Race*. Malden: Blackwell, 2001.

BERNASCONI, Robert.; LOTT, Tommy (Eds.). *The idea of race*. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 2000.

BERNASCONI, Robert. Kant as an unfamiliar source of racism. In: WARD, Julie.; LOTT, Tommy. *Philosophers on race: critical essays*. Oxford: Blackwell, 2002.

BURNET, John. *A aurora da Filosofia Grega.* Tradução de Vera Ribeiro. Tradução das citações em grego e latim: Henrique Cairus, Agatha Bacelar, Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

DUSSEL, Enrique. *1942 El encubrimiento del otro hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Barcelona: Anthropos, 1992.

FISHER, Mark. *Capitalist realism: there is no alternative?* London: Zero Books, 2009.

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

HEGEL, G. F. W. *A Razão na História*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

ISRAEL, Jonathan. *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750.* Traducción de Ana Tamarit. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofia de la Historia* (traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid, Tecnos, 1994.

____________. *Géographie*. Traduit par Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi. Paris: Aubier, 1999.

____________. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Cléia Aparecida Martins. São Paulo, Iluminuras, 2006.

____________. *Para a Paz Perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Porto: Rianxo, 2006.

____________. *Das Diferentes Raças Humanas*. Tradução e notas de Alexandre Hanh. In: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

____________. *Lectures on anthropology*. Edited by Allen Wood and Robert Louden. New York: Cambridge Press, 2013a.

____________. *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*. Tradução de Márcio Pires. In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan. /abril, 2013.

____________. *O Conflito das faculdades*. Tradução Artur Morão. São Paulo: Ed. 70, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami.* Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Crise e crítica: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.* Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da UFRJ: 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Totemism.* Translated by Rodney Needham. London: The Merlin Press, 1991.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAZLISH, Bruce. *Civilization and its contents*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

MIKKELSEN, J. (Ed.). *Kant and the concept of race: late eighteenth-century writings.* Albany: SUNY Press, 2013.

MIGNOLO, Walter (Ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Edición del Signo, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Tradução de Oiara Bonilla. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Universalismo europeo: el discurso del poder.* Traducción de Josefina Anaya. México: Siglo XXI, 2007.

Fig. 2: *Autorretrato*. Técnica: Água-forte

Fonte: María de los Ángeles Galván Tobare, Mendoza, Argentina.

AMEFRICANIDADE: AFROLATINAS E A RESISTÊNCIA À SUBALTERNIDADE SUAVIZADA

Amefricanidad: afrolatinas y la resistencia a la subalternidad suavizada
Amefricanity: afro Latin women and the resistance to veiled subalternity in Latin American

Andrea Rosendo da Silva
Maria da Anunciação Conceição Silva

Afrodescendentes afrolatinas nas narrativas da contemporaneidade

No primeiro Encontro de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas, realizado em 1992, na capital da República Dominicana, em Santo Domingo, mulheres afrodescendentes e habitantes de territórios abaixo do Trópico de Câncer debateram diversos problemas relacionados às suas realidades e seus modos de vida. Neste encontro surgiram a Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Afro-Caribenhas e, concomitantemente, o dia 25 de julho [11] Dia Internacional da Mulher Negra, Latino-Americana e Caribenha, o qual foi reconhecido também naquele ano pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Desde então, mulheres negras, indígenas e de comunidades tradicionais, por compreenderem que também são coloridas e racializadas, procuram formas de promover a articulação e o fortalecimento de organizações voltadas para às mulheres negras em suas diversas lutas.

[11] A presidente do Brasil, Dilma Rousseff, sancionou em 2014 a Lei nº 12.987, a qual instituiu o dia 25 de julho como o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra, homenageando uma das principais mulheres, símbolo de resistência e importantíssima liderança na luta contra a escravização. Tereza Benguela liderou entre 1750 e 1770, após a morte de seu companheiro, o Quilombo do Quariterê, situado entre o rio Guaporé e a atual cidade de Cuiabá, capita de Mato Grosso. O lugar abrigava mais de 100 pessoas. Assim como outras heroínas negras foi um dos nomes esquecidos pela historiografia nacional e recuperado nos últimos anos, devido ao engajamento do movimento de mulheres negras e à pesquisa ou ao resgate de documentos não devidamente estudados.

Na América Latina e no Caribe, a vida de todas essas mulheres está atravessada por um sistema que define os papéis de gênero entre homens e mulheres, por relações de poder hierarquizadas entre os gêneros; o patriarcado mantém o privilégio de homens e subalterniza o papel da mulher. Deste modo, a forma de participação reduzida da mulher está presente em instituições políticas, econômicas, religiosas e nas subjetividades masculinas que acreditam na sua suposta superioridade, em relação às mulheres latino-americanas, sobretudo as não brancas, isto é, as afrodescendentes.

Cerca de 200 milhões[12] de pessoas autodeclaradas afrodescendentes vivem nas Américas. Segundo dados do documento Mulheres afrodescendentes em América Latina e Caribe, produzido pela CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), na sub-região caribenha, a população afrodescendente, diferentemente dos países da América Latina, com exceção do Brasil, é majoritária. Segundo dados dos censos nacionais de 2010, Cuba é o segundo país com a maior porcentagem de população afrodescendente da América Latina e do Caribe hispano (35,9%), atrás do Brasil (50,9%). "Seguem-se Porto Rico (14,8%), Colômbia (10,5%), Panamá (8,8%), Costa Rica (7,8%) e Equador (7,2%). Os outros países da região apresentam porcentagens de população afrodescendente inferiores a 5%" (CEPAL, 2017b).

O termo afrodescendente é sinalizador da presença da mulher negra na América Latina e é mobilizado por intelectuais, gestores públicos, movimentos sociais, dentre outros, pela dificuldade de se definir quem é negro nos países latino-americanos. No Brasil, afrodescendente é sinônimo de negro.

> Extraída da Constituição Federal, mais precisamente do adjetivo pátrio afro-brasileiro, esta expressão tem a característica de valorizar o laço comum de procedência geográfica/cultural do continente de origem dos membros da população negra brasileira, independentemente de aparência, atributos

[12] Para acessar estas informações sugerimos visitar a Página das Nações Unidas https://nacoesunidas.org/tema/decada-afro/

> fenotípicos, tom da pele etc. (...). Atualmente empregado como sinônimo de negro, o termo afrodescendente não exige a presença, ou mensuração de caracteres físicos comuns à população negra, visto que enfoca não o aspecto da aparência, e sim a marca da ascendência, designando, portanto a identidade do conjunto dos brasileiros baseada na ascendência africana (SILVA; SILVA, 2012, p. 61).

De acordo com Henry Louis Gates Jr. (2014), a difícil compreensão do que significa ser negro na região envolve uma grande complexidade, pois vários dos países da região patrocinaram políticas oficiais de 'branqueamento', mediante a imigração de europeus, com o objetivo de diluir o número de seus cidadãos negros ou de mestiços mais escuros. O autor relata várias categorias de cor e tom criadas nos países e cita, por exemplo, doze categorias na República Dominicana, dezesseis no México e 134 no Brasil. (SILVA, 2014, p.33).

Americano afro-latino ou afrolatinoamericano é uma outra denominação para se referir aos afrodescendentes na América Latina. George Reid Andrews (2007) defende que essa categoria é transregional e mais ampla, pois, num sentido racialmente exclusivo, e diaspórico, refere-se àqueles indivíduos considerados por si próprios ou pelos outros como "pardos" ou "negros" e, por isso, "de ascendência africana conhecida". Para Andrews (2007), a história da América é conformada com a presença negra, a qual marca uma experiência histórica específica compartilhada por quase todas as sociedades da América Afro-Latina: a colonização europeia, o sistema escravista e o sujeito negro como mercadoria e mão de obra dessa engrenagem do sistema capitalista global moderno (ANDREWS, 2007, p. 29). O pesquisador enfatiza a necessidade de estudar os membros da diáspora africana, ou seja, pessoas de ascendência africana conhecida e denominados de afro-latinos, por entender que eles criaram uma ampla série de instituições e práticas coletivas como parte da sua luta para construir suas vidas nas Américas. Os quilombos, clubes sociais, palanques, associações, irmandades, confrarias, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba são, entre outras, algumas das formas de organização da vida social dos afro latinos. A partir das diferentes práticas sociais

desempenharam um papel central e crucial na transformação da vida política, social e cultural da região.

Para o autor, assim como a história dos negros norte-americanos pode ser interpretada como a luta dos Estados Unidos para realizar seus mais elevados ideais cívicos e morais, também “a história da América Afro-Latina é parte integral da luta da América Latina durante os dois últimos séculos para escapar dos limites sobre ela impostos pela pobreza, pelo racismo e pela extrema desigualdade” (ANDREWS, 2007, p. 35). Deste modo, pode se afirmar que as mulheres negras habitantes de países falantes de língua latinas abaixo do trópico de câncer, como parte desse contingente de afro-latinos, convivem com experiências traumáticas que lhes são comuns, ou seja, a diáspora como forma de migração formada ocasionada pelo tráfico negreiro e o racismo, que hierarquiza sujeitos, colocando-os em uma condição de subalternidade.

Subalternidade entre as relações de raça e poder

As práticas de subalternidade estão associadas às relações de poder. O filósofo Antônio Gramsci, em seus escritos pré carcerários, inicialmente utiliza da expressão “subalterno”, referindo-se a submissão de uma pessoa a outras, com foco no contexto da hierarquia militar. Em Cadernos do Cárcere, o autor amplia o conceito e estabelece relações com significados dialéticos e relações com o Estado, a sociedade civil, a hegemonia, a ideologia, a cultura e a filosofia da práxis mediadas por diferentes fatores dentre eles: econômicos e políticos. Para Gramsci, a situação de subalternidade é determinada pela condição social dos sujeitos; ele acreditava que o silêncio da condição de subalternidade será reversível através do ativismo político na medida em que as pessoas em situação de subalternidade possam acessar o poder.

A noção de sujeito subalterno reaparece na perspectiva dos teóricos dos Estudos Culturais ingleses que voltaram as suas pesquisas para compreender as relações entre a cultura

contemporânea e a sociedade. Na concepção dos estudiosos desse campo, cultura é uma categoria-chave que conecta a análise das práticas sociais dos sujeitos na investigação acerca da sociedade, pois entendiam que tais práticas expressam relações complexas e aspectos culturais que também indicam mudanças sociais.

Ana Carolina Escosteguy (2010) mostra que com a expansão do projeto dos estudos culturais para outros territórios, para além da Grã-Bretanha, nos anos de 1980, ocorrem mutações importantes, decorrentes, principalmente, de uma observação sobre a desestabilização das identidades sociais, ocasionada, principalmente, pela aceleração do processo de globalização. A marca desse momento é a ênfase à dimensão subjetiva e à pluralidade dos modos de vida vigentes em novos tempos.

Estudos sobre subalternidade são mais recorrentes entre os teóricos pós-coloniais que repensam concepções de identidade fixas e hierarquizadas em países nos quais o sistema colonial produziu sujeitos alicerçados na relação dominador x dominado. Entende-se a subalternidade como um processo entrelaçado por transformações que envolvem categorias diversas - políticas, raciais, de gênero, geracionais, psicológicos, sociais e econômicos. Um dos estudiosos que pode ser convocado para estabelecer uma conexão entre subalternidade e questão racial é o psicanalista Frantz Fanon (2008), que analisou as consequências psicológicas da colonização no sujeito alvo da dominação e opressão por parte de elites coloniais e hegemônicas no continente africano.

Para este autor, a linguagem é a forma que as pessoas assumem o mundo e uma dada cultura. Ele relata que, na Europa, por exemplo, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade, assim, o preto é sinônimo para obscuro, sombras, trevas enquanto a cor branca remete à paz, paraíso, clareza. "Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro". (FANON, 2008, p.160). Assim, reflete que a construção de novas subjetividades na psiquê do sujeito colonizado ou subalternizado ocorre

por meio da desconstrução das formas de representação, discursos, narrativas, imposições culturais que valorizam o sujeito que foi definido hierarquicamente como o padrão (o branco).

Assim como Fanon (2008), Gayatri Spivak (2014) questiona a produção teórica de pensadores europeus e afirma a existência de uma violência epistêmica em relação à forma como intelectuais do norte global constroem a narrativa sobre o outro como sujeito. Tomando como base a análise da codificação da lei hindu, na Índia, explica que o sujeito subalterno e colonizado é negado, pois é "desarticulado da conjuntura quando se opera sua macrologia cultural pela interferência epistêmica nas definições legais e disciplinares que acompanham o projeto imperialista (SPIVAK, 2014, p.71).

Spivak (2014) explica que intelectuais pós-coloniais tem outro comprometimento na narrativa sobre sujeitos colonizados. Ao falar sobre as mulheres da Índia propõe e sugere que os intelectuais procurem outras formas de enunciá-las.

> Ao buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós colonial sistematicamente "desaprende" o privilégio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do (a) colonizador (a). (SPIVAK, 2014, p.114).

Na América Latina, uma das formas de tensionar resquícios do colonialismo em relação às mulheres subalternizadas é observar o número das vítimas da violência histórica decorrente do sistema patriarcal, praticada e reproduzida por homens. O feminicídio é dentre outras formas, é um marcador dos resquícios de uma violência secular, sobretudo nos corpos de mulheres negras.

Feminicídio, colonialidade de gênero e amefricanidade estratégias para compreender a realidade de mulheres latinas, coloridas e racializadas.

Segundo Stela Nazareth Meneghel e Betty Ruth Lozano Lerma (2016) o conceito de feminicídio, foi utilizado pela primeira vez por Diana Russel em 1976, perante o Tribunal

Internacional Sobre Crimes Contra as Mulheres em Bruxelas com a finalidade de caracterizar o assassinato de mulheres devido ao fato de serem mulheres.

> Russel definiu feminicídio como uma forma de terrorismo sexual ou genocídio de mulheres, motivado pelo ódio, desprezo, prazer ou sentimento de propriedade sobre a mulher. O conceito ancora-se na perspectiva da desigualdade de poder entre homens e mulheres, o que lhes assegura o direito de dominação nas relações com as mulheres tanto no âmbito da intimidade quanto na vida pública social, o que, por sua vez, autoriza o uso da violência, inclusive a letal, para fazer valer sua vontade sobre as mulheres. Portanto, o feminicídio é parte dos mecanismos de perpetuação da dominação masculina, estando profundamente enraizado na sociedade e na cultura patriarcal (MENEGHEL; LERMA, 2016)

O assassinato de meninas e mulheres - pelo fato de serem mulheres- cometido por homens ocorre sem distinção de país, região, classe social, origem étnica, entre outros. Muitos dos feminicídios em diferentes sociedades têm sido normalizados e invisibilizados há milênios. A publicação "Análisis de legislación sobre femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe e insumos para uma ley modelo", da ONU-Mulheres retoma a repercussão do Massacre de Montreal, ocorrido no final dos anos 1980 para apontar que as chamadas sobre o crime cometido por Marc Lépine, quando o mesmo assalta a Universidade e mata 13 estudantes mulheres ao grito de ódio as feministas "contribuyeron a la econceptualización del término, al dejar em evidencia que las razones finales del crimen fueron la misoginia y antifeminismo del autor" (ONU-MULHERES).

O documento citado afirma, ainda, que o feminicídio representa o extremo de un contínuo de terror anti-feminino e inclusive amplia a variedade de abusos verbais e físicos de terror, tais como violação, tortura, escravidão sexual (particularmente pela prostituição), abuso sexual infantil incestuoso ou extrafamiliar, golpes físicos e emocionais, dentre outros.

Meneghel e Lerma (2016) no texto "Feminicídios em grupos étnicos e racializados: sínteses" apresentam algumas das discussões que aconteceram durante um Foro[13] sobre este tema em Buenaventura[14], na Colômbia. Naquela ocasião, foram debatidos "os determinantes sociais e políticos do feminicídio, entendendo-o como uma tática de guerra contra as mulheres" (MENEGHEL; LERMA, 2016). As autoras também reportam, em pequenas sínteses, as exposições das pesquisadoras, acadêmicas e feministas que estiveram presente no mesmo Foro, a saber: Rita Laura Segato (Brasil), Aurea Estela Cumes (Guatemala), Helen Alvarez (Bolívia), Patrícia Godinho (Moçambique/Brasil), Sharzad Mojab (Canadá), Silvia Federicci (EUA). Interessa para esse artigo, os apontamentos levantados pela antropóloga argentina Rita Segato.

> (...) a extrema violência que ocorre no continente americano é resultado de uma conquista de 500 anos, que ainda não se concretizou totalmente. Nunca houve um momento tão terrível ao corpo das mulheres, denúncia a pesquisadora, e o feminicídio político ou femigenocídio, representa em Buenaventura, o final de um continuum de terror que começa com o empobrecimento, o controle, o assassinato de lideranças, o desaparecimento de mulheres, e culmina com o assassinato. Mulheres são objetos de propriedade do grupo que está no poder, sob o controle do patriarcado. Para explicar como se banaliza uma prática de terror, Rita utiliza o conceito de pedagogia da crueldade, mediante a qual "as pessoas são ensinadas a não ter empatia para com as vítimas, que são revitimizadas por meio da banalidade e espetacularização de suas mortes promovida pelas mídias" (MENEGHEL; LERMA, 2016).

[13] Fórum Internacional sobre Feminicídios em Grupos Étnico-Racializados. Boaventura, 25 a 28 de abril de 2016

[14] Buenaventura é o principal porto colombiano no Pacífico, uma região rica em minérios e corredor para a circulação de mercadorias, o que a torna um território estratégico e centro de disputas. No porto, o feminicídio é uma arma do imperialismo para ocupar, explorar e violar para seu próprio usufruto e se transforma, segunda as autoras, em uma tática de guerra: humilhar o inimigo, tomar as suas mulheres, violentar suas filhas e ficar com seus bens." Em Buenaventura, mas também em outros países da América Latina, os feminicidios atingem principalmente mulheres negras, indígenas e pobres. O feminicídio funciona como uma estatégia do capitalismo patriarcal, racista e necrófilo para manter as mulheres submissas, mas também como tática de guerra para vulnerabilizar grupos étnicos e racializados, através do sequestro, violação e morte dos mais frágeis". (MENEGHEL; LERMA, 2016)

Maria Lugones (2014) cria o conceito de colonialidade de gênero, seguindo o termo colonialidade da análise de Aníbal Quijano do sistema de poder capitalista do mundo em termos da "colonialidade do poder" e da modernidade, dois eixos inseparáveis no funcionamento desse sistema de poder para apontar as assimetrias de gênero estabelecidas pelo colonizador europeu na América Latina.

> A análise de Quijano fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas. Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também crítico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização. (LUGONES, 2014).

Para a autora, Quijano não reconheceu na sua abordagem a existência de gênero fora do reconhecimento biológico, ou seja, para a reprodução. Desconsiderou também outras tantas intersecções analisando apenas o patriarcado heterossexual de dominação introduzido pelo colonizador europeu. A crítica de Lugones para com Quijano em relação a exclusão da categoria gênero é válida, entretanto, vale ressaltar que mesmo antes da produção do conceito proposto pela autora, pôde-se dizer que a percepção da colonialidade de gênero, ou prévia noção deste conceito, já estava presente no pensamento da historiadora e filósofa brasileira Lélia Gonzalez décadas antes da criação e reflexão de Maria Lugones.

Lélia (1994) compreendia a mulher negra como um sujeito marcado por várias opressões: sociais raciais e de gênero. Ao fazer a discussão de gênero no interior do movimento negro, ela chamava a atenção para as especificidades da mulher negra, a qual é duplamente oprimida pelo machismo e o racismo. o lugar do feminismo que ela defendia tinha como

estrutura fundante o recorte racial como elemento problematizador das opressões associadas às mulheres negras e que, portanto, não poderia reproduzir mecanicamente as propostas de um movimento feminista ocidental judaico-cristão. (GONZALEZ, 1984).

Também, é oportuno lembrar que a categoria raça, como invenção da modernidade, surge para legitimar a exploração colonial. Entretanto, sua criação e exploração são legitimadas pelo processo de subordinação de negros, índios e amarelos aos brancos europeus. Por isso, é necessário levar em consideração que:

> Tendo como referência e influência as ideias de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez procurou similaridades nos diversos contextos da diáspora negra de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo, bem como recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras e indígenas, visando seu registro como protagonistas e sujeitos históricos. (CARDOSO, 2014, p. 968).

Lélia Gonzalez criou a importante categoria Amefricanidade, a qual aborda o contexto da diáspora negra e do extermínio da população indígena das Américas. Por meio do conceito, recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. Segundo Cláudia Pons Cardoso (2014), ao olhar a partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história desses grupos, Lélia pensou - desde dentro - as culturas indígenas e africanas e, assim, afastou-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo orientada pelo pensamento moderno europeu. De acordo com Cardoso (2014), a proposta de Lélia Gonzalez seria epistemológica, já que, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos.

> A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente. (...) Eu identifico a historicidade das experiências, referida por Avtar Brah, na amefricanidade, categoria com dinâmica histórica própria fornecida pelos diferentes contextos

> históricos que a constituem. A categoria, portanto, tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados. Desloca mulheres e homens negras/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo. (CARDOSO, 2014, p. 971-972).

Para Lélia Gonzalez, a amefricanidade já estava presente desde a época escravista, por meio das revoltas, da elaboração de estratégias de resistência cultural, do desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, bem como nas sociedades americanas anteriores à colonização. Assim, ao propor categorias próprias para pensar a história das/os afro-ameríndias/os, apostou no desprendimento do conhecimento europeu e apontou para a "descolonização do pensamento através da desconstrução das estruturas de poder que mantêm a colonialidade do saber, usando categorias fundadas a partir da cultura negra" (Cardoso, 2014, p.972).

Assim, a contribuição de Lélia Gonzalez é fundamental para compreender problematizações acerca do racismo, pobreza, machismo, exclusão e desigualdades sociais e raciais, elementos que atravessam a vida das mulheres negras, sejam elas denominadas afrodescentes, afro-latinas ou amefricanas, como ela as conceituou. Entretanto, assim como mostram os dados do estudo do Cepal, é importante frisar que a realidade das mulheres afrodescendentes da América Latina é caracterizada por situações que as diferenciam das mulheres da região do Caribe.

Estratégias de resistência frente às opressões e desigualdades contidas na "subalternidade suavizada"

As atuais estruturas de poder assemelham-se às estruturas básicas do colonialismo clássico e das sociedades que formaram a América Latina. No passado, o sujeito

dominado foi submetido a uma forma de alienação ao quadrado, a uma objetivação não somente social, mas também cognitiva, a qual produziu uma lacuna no conhecimento que o mesmo tinha acerca de si e de seu papel real na luta política. (CUSSET, 2009, apud, GRAMSCI, 2008, p. 139).

Cláudia Pons (2014) ao analisar a trajetória de vida e as contribuições de Lélia Gonzalez sinaliza que um dos principais traços do pensamento de Franz Fanon, que identificou na obra de Lélia, diz respeito "à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado" (2014, p. 968). Lélia Gonzalez foi uma das principais teóricas a discutir as formas de subalternidade dos negros e indígenas latino-americanos. A consciência da relação de dominação e suas implicações, em especial para população negra, dão centralidade aos seus estudos.

Ao compreender as diferentes formas de dominação, Gonzalez encontra no racismo um elemento chave, que abre possibilidades de construir, a partir de suas reflexões, bases políticas e ideológicas para pensar a subversão da ordem dominante. Isso é importante, pois, é por meio do racismo, que o dominador se mantém em constante e sutil processo de reorganização e refinamento das suas estratégias de ataque, processo assimilado por sua geração e por gerações futuras -, com a finalidade de manter-se na condição de detentor de poder e de privilégios acumulados historicamente.

Ao lado do pensamento de Lélia Gonzalez, sobre a experiência com o racismo, pode se juntar os estudos desenvolvidos por Edward Palmer Thompson (2014) sobre o conceito de experiência vivida e a experiência percebida, uma vez que aprimoram a compreensão de como as experiências servem de engate e tomada de consciência para as transformações individuais e coletivas. Para o autor, o conceito de experiência irá contribuir para agregar as ações dos trabalhadores que podem ser estendidas a outras categorias. O autor defende, também, o conceito de experiência histórica a partir da necessidade de os historiadores

reconhecerem a relação indissociável entre as classes sociais[15], sua autenticidade e importância como fatores que adicionam, de forma inconteste, com seu legado das experiências e conquistas históricas anteriores para o processo de autoformação de homens e mulheres.

Thompson (2014) adiciona também aos seus estudos a importância de as questões empíricas acontecerem por meio das experiências como mecanismo para elaborar e construir um forte suporte teórico para uma análise racional das mudanças históricas.

Deste modo, ao analisar as contribuições de Lélia Gonzalez e a abordagem de Thompson (2014), compreende-se que as experiências históricas e suas articulações - por serem necessárias e frequentes - nutrem diferentes formas de coesão sobre a consciência social, influenciando na construção de sujeitos socialmente ativos e participativos. Assim, a experiência torna-se um elemento essencial para entender e superar as situações desafiadoras, tais como a condição de subalternidade na qual um dado sujeito pode se encontrar.

Esta possibilidade de compreensão e superação é importante, especialmente, quando vem atravessada pelas questões de gênero e raça, cujas implicações são acentuadas, em sociedades latinoamericanas que vivem em contextos culturais sedimentados, em terrenos permeados por constantes tensões e com diferentes formas de disputas e discursos, muitos destes declaradamente marcados por resquícios de pensamentos colonizadores e hegemônicos. Práticas sociais daqueles que não dispensam o olhar ao sujeito em condição subalternizada; em alguns cenários, essas formas de olhar e agir ocorrem de forma suavizada, o que inibe a possibilidade de serem facilmente identificadas e/ou questionadas. É possível afirmar que essa forma dissimulada é característica recorrente em determinados grupos, setores ou áreas que encontram nesse movimento uma razão para tornar natural - ou naturalizar - os papéis sociais.

[15] Para Thompson, o termo classe social, é dinâmico e guarda em seu interior diferentes interpretações e significados.

Um exemplo que evidencia como esses papéis se estabelece ocorre por meio da observação da relação entre empregadores (patrões) e empregadas e empregados domésticos. O prestador de serviço, na condição de subalternizado, reconhece a exploração, entretanto, por ser esta sua única fonte de renda, permanece no emprego enquanto não for possível subverter a ordem. A representação minoritária de mulheres negras em espaços de poder, especialmente quando concorre ou exerce cargo político partidário, também é fácil de constatar comportamento semelhante. Quando o sujeito subalterno reconhece a situação, mas não tem condições emocionais, materiais, econômicas, políticas e intelectuais de subverter a ordem e permanece na relação, na maioria das vezes, submete-se assim, a inúmeras formas de violência.

É por isso que as experiências de Lélia Gonzalez se tornam faróis e iluminam ações que contribuem para a desconstrução e o enfrentamento de práticas herdadas do patriarcado latino-americano; as estratégias de dominação se manifestam de outros modos para legitimar e proteger suas ideologias e interesses. Tais estratégias, em um mundo no qual o politicamente correto é, cada vez mais incorporado, nas sociedades latinoamericanas e ganha ares de refinamento. Ao subalternizado é oferecido uma "subalternidade suavizada", por parte daquele que acredita que o outro seja seu subordinado. Comportamentos e práticas políticas e sociais são acionados para dissimular uma falsa ideia da horizontalidade de papéis, mas escondem o que de fato legitimam, ou seja, as distintas e abusivas formas de poder, bem como os privilégios ou pseudo privilégios.

No tocante às relações raciais, a subalternidade suavizada aproxima-se da argumentação de Luciana Alves (2018) que explica as formas de enunciação de privilégios da branquitude como "um conjunto de sentidos que se atribui à pertença racial branca e que está disponível para as pessoas para além da disposição individual, mas que só se constrói na relação pejorativa com o outro". (ALVES, 2018, p. 221).

Os estudos de Maria Aparecida Bento (2002) foram um dos primeiros a apontar as estratégias da branquitude para parecer menos 'agressivo' diante do sujeito subalternizado.

Ao recorrer à metáfora da mitologia grega do jovem caçador Narciso, a autora concebe a ideia de "pacto narcísico da branquitude". Segundo sua problematização, o pacto pode ser considerado como uma espécie de acordo silencioso entre pessoas brancas. Para permanecer nos seus lugares de conforto sem serem tocadas pelos desconfortos que elas mesmas provocam nos sujeitos subalternizados, elas se contratam, se premeiam, se aplaudem e, dentre outros, se protegem.

Isso nos faz retornar aos ensinamentos de Lélia Gonzalez quando afirma que "a categoria amefricanidade incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural", e que há possibilidades de reação por parte do sujeito subalternizado (GONZALEZ, 1988, p. 76). Segundo ela, as estratégias de subversão por parte da população negra, especialmente por mulheres negras, podem vir de práticas sociais como adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas de subverter a ordem.

As investigações em gênero e feminismo, por exemplo, passam a ser utilizadas pelas mulheres negras como campo de estudo cujas transformações são gradativamente adequadas às inquietações e, na medida do possível, as lacunas identificadas pelo feminismo negro foram e são preenchidas por questões específicas da população negra. Isso porque, o feminismo de vertente nortecêntrica não conseguia e nem conseguirá responder por partir da premissa de uma suposta ideia de mulher universal desracializada e não colorida, ou seja, mulher branca.

E de que forma isso ocorre? As experiências e o construto teórico de Lélia Gonzalez potencializam estudos sobre a categoria mulher negra, afro descendente, afro-latina, amefricana, bem como possibilitam o surgimento de grupos de trabalhos sobre questões específicas das mulheres negras, servem de referência para mulheres negras que buscam maior espaço de liderança em partidos políticos, sindicatos, universidades e igrejas, entre outros. Todas essas práticas sociais inscrevem uma nova forma de atuação da mulher negra; destacando-se

que os primeiros passos dados foram encontrados em diferentes momentos da trajetória de Lélia Gonzalez, utilizados como estratégia de autorreconhecimento e apropriação dos espaços.

A mulher negra latino-americana, afro-latina ou amefricana que sai da condição de subalternizada para se reconhecer e atuar nos espaços de poder irá se auto reconhecer como elemento de orgulho e pertencimento ancestral; reconhecerá a sua condição de mulher negra como sujeito ativo e com os mesmos direitos das mulheres brancas - sem perder de vista os impactos que a diáspora e a escravidão trouxeram e cujas sequelas marcaram e marcam suas trajetórias e as colocam em algumas situações de desigualdade. Com efeito, isso dará forte ênfase ao entendimento de que as mulheres negras têm suas especificidades raciais, linguísticas e que essas não podem e nem devem ser vistas como elementos depreciativos, mas como elementos pertencentes a uma cultura que estrutura as identidades e as formas de ser e estar mulher negra afroamericana e/ou afrolatina.

Algumas considerações finais

As mulheres negras, afrodescendentes, afro-latinas, amefricanas que vivem abaixo do trópico de câncer vem cada vez mais reafirmando a sua afrolatinidade americana e, ao mesmo tempo, dando um caráter transnacional as suas lutas. Desde a criação do Dia internacional da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha, em 25 de julho de 1992, ampliaram-se as articulações para reafirmar a luta das mulheres negras na região. No Brasil, uma das maneiras que evidenciam a organização e mobilização das afrolatinoamericanas é a realização do "julho das Pretas" em vários estados durante todo o mês de julho.

As experiências de mulheres negras que precederam a lutas das que atuam na contemporaneidade contribuíram para retirar a mulher negra das limitações que as deixavam em uma condição de subalternidade e subordinação de gênero e raça. Lélia Gonzalez, detentora de consciência política e racial transatlântica, é convocada neste artigo para iluminar o entendimento da mulher negra, afrodescendente da América Latina, uma vez que um dos seus

alicerces ideológicos estava na valorização da cultura negra afro-diaspórica, o que lhe permitiu desenvolver e agregar em seus discursos e lutas, táticas e estratégias potentes para subverter a ordem.

Aprofundar o entendimento sobre as especificidades da mulher afro-latina é apontar que na América Latina ela não pode ser conformada dentro de uma categoria universal de mulher negra, pois há dados em que se assemelham, mas há outros tantos que as diferenciam. Geografizar a condição de mulheres afrodescendentes habitantes de territórios abaixo do trópico de câncer sinaliza a intenção de apontar categorias que as unificam; é uma forma de contribuição para melhor apreender a dimensão da movimentação e luta transacional de todas as mulheres negras.

Compreender a atuação local, regional, nacional e transnacional é, também, refletir sobre práticas culturais, produção intelectual, trocas de conhecimento e experiências vivenciadas por mulheres que vem dando outra cara para os estudos de gênero e de raça na América Latina, bem como construindo estratégias de enfrentamento ao racismo, sexismo, discriminação, preconceito e demais desigualdades raciais e sociais.

Referências

ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina - 1800-2000*. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2007.

CARDOSO, Cláudia Pons. *Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez.* In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. Disponível em: https://www.academia.edu/11277337/CARDOSO_Claudia_-Amefricanizando_o_feminismo. Acesso em: 01/08/2019.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Mulheres afrodescendentes em América Latina e Caribe*, Santiago, julho, 2018. Disponível em: < https://www.cepal.org/pt-br/publicaciones/44171-mulheres-afrodescendentes-america-latina-caribe-dividas-igualdade>. Acesso em: 25/06/2020.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais. Uma versão latino-americana.* (Ed. on-line). Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GATES JR., Henry Louis. *Os negros na América Latina*. Tradução Donaldson Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan./jun., 1988.

_________. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez, em primeira pessoa.* São Paulo, UCPA, 2018. Editado de forma independente pela União dos Coletivos Pan-Africanistas de São Paulo.

_________. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. *Raça e Classe*, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez., 1988.

_________ . Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista de Estudos Feministas, Florianópolis*, v. 22, n. 3, 2014. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755. Acessado em: 01/06/2020.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

________. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2008.

MENEGHEL, Stela Nazareth; LERMA, Betty Ruth Lozano. *Feminicídios em grupos étnicos e racializados: síntese. Ciênc. saúde coletiva* [online]. 2017, vol.22, n.1, p.117-122. ISSN 1678-4561. Disponível: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232017000100117&script=sci_abstract&tlng=pt . Acessado em: 10/06/ 2020.

OLIVEIRA, Fátima. *25 de julho: Dia da Mulher Negra da América Latina e do Caribe*. Jornal O Tempo, seção Opinião. 2013. Disponível em: https://www.otempo.com.br/opiniao/fatima-oliveira/25-de-julho-dia-da-mulher-negra-da-america-latina-e-do-caribe-1.684936 Acessado em: 01 jul., 2015.

ONU Mujeres. *Análisis de legislación sobre femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe e insumos.* 2018, p. 80. Disponível em: https://lac.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2018/12/analisis-legislacion-feminicidio-femicidio-modelo-de-ley. Acessado em: 01 jul., 2020.

SILVA, A. R. *A representação da mulher afro-latino-americana no audiovisual: cultura e identidade no Festival Latinidades.* (Dissertação de Mestrado em Comunicação). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Universidade Federal do Paraná, 2016.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. Revista Educação & Perspectivas, Número Especial. *Sobre o historiador inglês Edward Palmer Thompson,* 10/10/2014.

Fig. 3: *Rosto*. Técnica: Grafito e lápis colorido

Fonte: María Rosa Hernandez. Rosario, Santa Fe, Argentina.

RAZA, EDUCACIÓN Y GÉNERO: REVISITANDO LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN ARGENTINA

Raça, educação e gênero: revisitando a jurisprudência da Corte Suprema de Justiça da Nação Argentina

Race, education, and gender: revisiting the Argentinian National Supreme Court Jurisprudence

Raimunda Isabel Núñez

Al cabo, nadie es más alto que la constitución
Caso Arenzón, Gabriel Darío v. Nación Argentina,
Corte Suprema de Justiça da Nação Argentina , 1984

En el importante trabajo *Las leyes, el silencio y las desigualdades racializadas en la historia afro-brasileña* (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018) se enfatiza cómo el derecho moderno quedó atrapado en las desigualdades racializadas que han perdurado en el tiempo; desigualdades producto del dominio ejercido por la esclavitud en el sistema jurídico de América Latina y con fuerte impacto en la historia afro-brasileña. Las autoras analizan la situación en Brasil y aclaran que no es susceptible de generalización en toda una región caracterizada por su diversidad, alentando a poner el acento más en la profundidad que en la amplitud. Siguiendo este consejo, sin pretender llegar a resultados similares para Argentina, por las características y extensión de este trabajo, me propongo reflejar la permanencia de patrones que reproducen y fortalecen conductas discriminatorias raciales en el sistema jurídico argentino. Este sistema jurídico se encuentra invisiblemente encadenado a un pasado imperial esclavista que se desarrolló y diseñó como procedimiento entre el siglo XVI y principios del siglo XIX.

Los resabios raciales hacia las personas que no encarnan el modelo de "blanco-europeo" y hacia la mujer persisten en la sociedad argentina, que naturaliza y/o silencia prácticas discriminatorias en determinadas tareas, oficios y/o profesiones. Es importante, en este sentido, rescatar parte de la historia de la mujer argentina; volviendo la mirada a un pasado histórico más cercano en el espacio con una mirada de reparación histórica hacia los ejemplos

de mujeres esclavizadas que formaron parte de la construcción del Estado Nacional argentino. Y, en particular, la discriminación histórica hacia las personas afrodescendientes no puede analizarse sin considerar el aspecto interseccional, para poder comprender el alcance de las obligaciones de los Estados (OEA-CIDH, 2011)[16], que tienen hoy un nuevo escenario para visibilizar, corregir y reparar, relativo a los vestigios de un sistema esclavista (OEA-AG/RES.289)[17].

Normativa sobre la discriminación por raza o color, en un país sin raza.

El marco normativo argentino a estos fines lo constituye el Art. 2º, donde se sostiene que el culto católico oficial es el apostólico romano; el Art. 15, donde se afirma:

> En la Nación Argentina no hay esclavos: los pocos que hoy existen quedan libres desde la jura de esta Constitución; y una ley especial reglará las indemnizaciones a que dé lugar esta declaración. Todo contrato de compra y venta de personas es un crimen de que serán responsables los que lo celebrasen, y el escribano o funcionario que lo autorice. Y los esclavos que de cualquier modo se introduzcan quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio de la República.

Así también, el Art. 16 de la Constitución Nacional (1994) expresa que, en "La Nación Argentina se no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento, no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos los habitantes son iguales ante la ley...", en concordancia con el Art. 20 expresa que, "Los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los

[16] [...] En particular, el Comité CEDAW ha sostenido que la interseccionalidad es un concepto básico para comprender el alcance de las obligaciones de los Estados, en tanto que la discriminación de la mujer por motivos de sexo y género está unida de manera indivisible a otros factores que afectan a la mujer, como la raza, el origen étnico, la religión o las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la casta, la orientación sexual y la identidad de género... OEA - CIDH. (5 de diciembre de 2011). Disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/afrodescendientes. Consultado 01/02/2021.

[17] OEA- AG/RES.2891(XLVI-0/16). (14 de JUNIO de 2016). Plan de Acción del Decenio de las y los Afrodescendientes en las Américas (2016-2025). Disponible en https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2891-16-es.pdf. Consultado 01/02/2021.

derechos civiles del ciudadano"; sin embargo, luego se contradice en el Art. 25, cuando expresa que el "Gobierno federal fomentará la inmigración europea".

A partir de 1994, el *Bloque Federal Constitucional*, introduce tratados internacionales de derechos humanos. Entre ellos, la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Como normas supralegales (categoría superior a las leyes) se encuentra el Convenio 111 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo): Discriminación en el empleo y la ocupación, aplicable al ámbito laboral. Por su parte, la ley de contrato de trabajo Nº 20.744, expresa en el Art. 17: "Por esta ley se prohíbe cualquier tipo de discriminación por motivo de sexo, raza, nacionalidad, religiosos, políticos, gremiales o de edad". Finalmente, este marco se completa con la ley denominada de Actos Discriminatorios Nro. 23.592, en su art. 1º determina que:

> Quien arbitrariamente impida, obstruya, restrinja o de algún modo menoscabe el pleno ejercicio sobre bases igualitarias de los derechos y garantías fundamentales reconocidos en la Constitución Nacional, será obligado, a pedido del damnificado, a dejar sin efecto el acto discriminatorio o cesar en su realización y a reparar el daño moral y material ocasionados. A los efectos del presente artículo se considerarán particularmente los actos u omisiones discriminatorios determinados por motivos tales como raza, religión, nacionalidad, ideología, opinión política o gremial, sexo, posición económica, condición social o caracteres físicos.

Esta ley, según Estela Milagros Ferreirós, es considerada por la doctrina "pluscuamperfecta o más que perfecta porque cuya violación no sólo se determina la nulidad del acto celebrado en contravención, sino que se da lugar a la aplicación de otras sanciones adicionales, tal como la carga de los daños y perjuicios" (FERREIRÓS, 2005).[18]

[18] Estela Milagros Ferreirós fue una prestigiosa jurista, jueza de la Cámara Nacional del Trabajo, Titular de Cátedra de la UBA, e incansable trabajadora por una igualdad real de oportunidades de los trabajadores y en ese universo, especialmente respecto de las mujeres.

Contexto sociohistórico

Como punto de partida para este desarrollo, lo primero que llama la atención es la preocupación del legislador nacional en incorporar las categorías de raza y/o color como minorías a protegerlas contra conductas o actos discriminatorios en un país surgido de un "…crisol de razas…" (GOLAY, 2013). Y esto es porque, este crisol de razas fue la idea que opacó la memoria. Infelizmente la idea de la fundición de razas no cumplió un destino más noble que podría haber servido para dotar a las élites blancas y blanqueadas de la lucidez suficiente como para entender que, observado desde una exterioridad, nadie que habite este continente puede ser considerado "blanco" (SEGATO, 2007). Si a eso agregamos la afirmación recurrente retomada por Andrews "Negros, en Buenos Aires, no hay" (ANDREWS, 1989), el mito de la inexistencia de negros junto al crisol de razas recobra, en la actualidad, preocupante sentido.

La legislación creada, fue pocas veces aplicada por parte del Alto Tribunal (CSJN), y cuando lo hizo casi especialmente para casos de discriminación racial ligado a la religión judía o musulmana[19]. Reflexionar sobre las posibles causas de este desencuentro entre los poderes más importantes del sistema republicano, es en la actualidad una tarea impostergable y uno de los objetivos de este trabajo. Y, para entender ese desencuentro, es necesario adentrarnos en el modelo jurídico que mantiene estructuras coloniales, y que tuvieron su espejo en las instituciones que componen el ideal de la modernidad jurídica, "[…] las que constituyeron entonces con claridad los objetivos simultáneamente perseguidos por los hacedores de la revolución y sus herederos" (CANDIOTI, 2017, p. 234).

El Río de la Plata fue receptor de personas esclavizadas, ruta por donde llegaron al Nuevo Mundo 10,7 millones de africanos, de los cuales casi dos tercios llegaron a colonias

[19] Para este tema sugerimos visitar el Dossier: *Discriminación. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos*, Sistema Argentino de Información Jurídica. Disponible en:http://www.saij.gob.ar/docs-f/dossier-f/discriminacion.pdf

dominadas por España o Portugal. (DE LA FUENTE, 2018) La persistencia del tráfico de esclavos subraya hasta qué punto la esclavitud fue un sostén de la sociedad colonial tanto como de las sociedades recién independizadas del continente americano, lo que impactó sobre los cambios socioculturales y la formación de la identidad (FERREIRA; SEIJAS, 2018, p. 43). En el caso de la sociedad colonial de Buenos Aires, la constituían un 30% de afroargentinos, según lo revelan los resultados de los ocho censos llevados a cabo entre 1778 y 1887 (ANDREWS, 1989, p. 81).

Hacia 1800, la mayoría de los negros y mulatos libres superaba en números a los esclavos, a excepción de Brasil y Cuba (ANDREWS, 2018). Los indígenas también fueron sometidos a esclavitud en el Río de la Plata hasta el año 1542; lo que hizo que, a partir de dicha fecha, el peso de la esclavitud recayera cada vez más en los africanos y sus descendientes (ANDREWS, 2018, p. 77). La esclavitud de los africanos y sus descendientes, así como la explotación servil de los habitantes originarios fueron, en su origen, instituciones de carácter bélico, resultado de la conquista territorial de jurisdicciones tribales y cuerpos pertenecientes a esas jurisdicciones y de carácter económica, como una forma particular de extracción de riqueza fruto del trabajo esclavo (SEGATO, 2007).

La construcción del Estado y de la Nación Argentina se afianza, a partir de mediados del siglo XIX, cuando se define conceptualmente lo que Cohen llama “el ciudadano adecuado para la nación” (Apud GOLAY, 2013) con un discurso hegemónico enuncia la necesidad de una eugenesia social sustentada en la voluntad política de “corregir la sangre indígena” (SARMIENTO), refundiendo o suprimiendo a las “razas inferiores” (MITRE) mediante “el auxilio de todas las razas superiores del mundo” (MITRE). La fe de Sarmiento y Alberdi en el triunfo final de la raza blanca tenía eco en toda la sociedad porteña (ANDREWS, 1989, p. 125).

En este contexto queda claro que los negros y mulatos libres no formaban parte de la ciudadanía; a pesar de eso recurrían a una amplia variedad de estrategias para lograr ascenso

social; ya sea en forma colectiva a través de las hermandades católicas o las milicias coloniales, o en forma individual al acumular riqueza (ANDREWS, 2018, p. 80), para lograr acceder a la ciudadanía. En la Buenos Aires, posterior a la independencia, las primeras metáforas de inclusión nacional abarcaban también las ideas universalistas de una ciudadanía que trascendía las diferencias raciales, pero específicamente evitaban hacer referencia al mestizaje biológico, a la consanguinidad o la coexistencia como medios para lograr esos fines (ALBERTO, P.; HOLLNUNG-GARSKOF, 2018, p. 348).

En este contexto de los nuevos Estudios Afrolatinoamericanos, se viene demostrando además que, las categorías de "raza" y "color", lejos de basarse en datos objetivos biológicos o culturales, fueron invenciones históricas funcionales a las condiciones de la colonialidad y de la situación postcolonial (SEGATO, 2007). Las leyes de castas de los españoles y portugueses fueron el primer *corpus* sistemático de leyes raciales en el mundo atlántico, las diferencias se conceptualizaron en términos de "sangre" más que de "raza" (ANDREWS, 2018), ya que era un concepto que, por entonces, se aplicaba a los animales. Y esto argumento fue así sostenido porque raza no significaba necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo "otro"; sino trazo, huella en el cuerpo del paso de una historia *otrificadora* que construyó "raza" para constituir "Europa" como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral (SEGATO, 2007) o que distribuyo valor y significado en nuestro mundo.

Juan Bautista Alberdi, el ideólogo de la Constitución argentina de 1853, coincidía con Domingo F. Sarmiento, en que, el éxito de los Estados Unidos se debía a su población predominantemente europea, pero creía que las repúblicas sudamericanas poseían un análogo potencial para el progreso (ANDREWS, 1989, p. 123). Para lograr esto, se recurrió al mestizaje como proyecto patriótico [...] Los líderes estaban seguros de que sus países (subdesarrollados e inestables) estaban en conflicto porque sus masas incultas sufrían antagonismo interracial. La solución era borrar las razas (SOMMER, 2018). El ideal mestizo bajo el cual se formaron los Estados nacionales de América Latina fue el brazo ideológico que ofuscó la posibilidad de la

memoria y de la queja de los "marcados" y secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano.

Esta Constitución (1853) estableció el principio de igualdad formal, implicó la abolición de la esclavitud aplicable a 13 provincias existentes en ese momento, ya que la Provincia de Buenos Aires recién se incorpora a la Constitución de 1861. Teniendo como antecedente el acta de la Asamblea del año XIII se declaró la libertad de vientre; que significo decir que todos los hijos de esclavos que nacieran a partir de 1813 eran libres. En América Latina, esta igualdad formal contribuyó muy poco a atenuar la desigualdad racial o a eliminar el prejuicio. Para los académicos del derecho esto ha sido siempre un enigma: ¿la injusticia racial profunda ha persistido por causa de la ley o a pesar de ella? (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018, p. 175).

Considerando el contexto social, político e histórico actual, y considerando las estructuras jurídicas preexistentes, revisitaremos tres fallos de la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina: "Arenzon" (1984); "Colegio Monserrat" (2000) y "Sisnero" (2014). Estos fallos son parte de un sistema de justicia que mantuvo en vigor el patrón de la época colonial, y que no sufrió rupturas, como lo hicieron las demás instituciones jurídico-políticas con la Guerras de la Independencia, constituyéndose en "un maldito Derecho" (CANDIOTI, 2017). Ese patrón ayudó a perpetuar discriminaciones interseccionales donde la raza, la educación, el género y el trabajo, sumó capas que se superpusieron y profundizaron en las violaciones a los derechos humanos. Y siguiendo los parámetros de la CIDH observaremos estos precedentes judiciales como casos de discriminación estructural (OEA -CIDH, 2019)[20].

[20] "[...] El concepto de discriminación estructural ha sido destacado por la CIDH con un particular énfasis en la necesidad de realizar una valoración amplia del contexto histórico, temporal y geográfico en casos donde se presenten patrones de discriminación. [...} En este sentido, al verificar la existencia de una situación de discriminación estructural, la Comisión ha entendido que el Estado debe tomar medidas acordes para disminuir y eliminar la situación de inferioridad o exclusión contra determinada persona o

Caso "Arenzón" (CSJN, Arenzón, Gabriel Darío v. Nación Argentina, 1984)

Se presenta el Sr. Arenzón e interpone un recurso de amparo a fin de impugnar la resolución 957/81 del gobierno de facto que le exigía una talla mínima de 1,60 m. para poder inscribirse como alumno en el Profesorado de Matemáticas y Astronomía *Joaquín B. González* (Buenos Aires, CABA, Argentina) y él tenía una talla de 1,48 m. Esta resolución establecía exigencias para el *Aspecto General, Déficit notorio pando-estructural para el común de la población*; además establecía que el peso debía estar en relación con la talla y el tipo constitucional. Además, debía tener presencia profesional y constitución física armónica; y en este contexto, agregaría, un auténtico "blanco-europeo". El no-blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que "tiene la marca del indio o del africano", la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída (SEGATO, 2007).

En ese momento, el Ministerio de Educación se defendió expresando que,

> [...] una talla muy por debajo de la media normal para el sexo de que se trata, constituye un serio obstáculo para el buen desempeño docente, cualesquiera sean las restantes condiciones personales e intelectuales que reúna el interesado.

Agrega entre otras defensas que "...la prestancia física es imprescindible para no interferir el complejo proceso de enseñanza y aprendizaje". El tribunal a quo (anterior) hizo lugar a la demanda por considerar arbitraria la resolución. La Corte, hace lugar al amparo de Arenzón, confirmando la sentencia de la instancia anterior.

Es necesario recordar que, en las primeras décadas del siglo XX, las élites de América Latina compartían en líneas generales la idea de que los no-blancos no eran aptos para la civilización ni para la democracia. Las elites trabajaban para llevar adelante su propia

grupo de persona. OEA-CIDH. Compendio sobre la igualdad y no discriminación: estándares interamericanos. OAS.ORG. Disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Compendio-IgualdadNoDiscriminacion.pdf. Visitado 22/02/2020

"civilización" e insistían en su blanquitud cuando interactuaban con representantes de Europa y Estados Unidos. Los gobiernos de toda la región buscaban atraer a inmigrantes de Europa y promover otras políticas eugenésicas destinadas a "blanquear" a sus naciones... (ALBERTO, P.; HOLLNUNG-GARSKOF, 2018).

A la luz del marco histórico reseñado, me permito revisitar Arenzón, para reflexionar sobre las cuestiones que quedaron sin analizar; pues, la Corte en pleno, resolvió el caso en base al derecho constitucional de enseñar y aprender (Art. 14, CN). En esta excesiva simplicidad, cobra relevancia a los efectos de este trabajo, el voto en conjunto de los ministros de la Corte Belluscio y Petracchi. Allí encontramos una frase que es digna de destaque porque marca la diferencia con el resto del fallo, que es la siguiente: "Al cabo, nadie es más alto que la Constitución" y sigue expresando el voto,

> [...] hay que decirlo de una buena vez de manera enfática y vigorosa, este extravagante privilegio de los que miden más de un metro y sesenta centímetros es incompatible con la necesidad de cimentar una sociedad democrática e inteligente, infiere una lesión enorme a los derechos del actor ya mencionados, y mancha el ordenamiento argentino con valores éticos sustancialmente anacrónicos. (1984, p. 407-411)

Es importante destacar este voto, ya que CSJN en su conjunto, no cita de manera puntual el art. 16 de la Constitución Nacional, donde expresamente se establece la igualdad ante la ley; como tampoco se refiere al trato discriminatorio en cuanto a su talla, lo que lo transforma en una discriminación racial. Ante el silencio racial en las estructuras subyacentes, se opta por el derecho a enseñar y aprender, evitando expedirse en forma conjunta sobre cuestiones que se encuentran encadenadas a procesos que fueron un compromiso estratégico y profundamente arraigado con la ética del silencio racial, una noción suficientemente amplia para contener en su seno tanto los sueños de igualdad como las constataciones del prejuicio (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018), sobre todo porque la igualdad no fue un sello

distintivo de los primeros sistemas políticos y sociales modernos (ALBERTO; HOLLNUNG-GARSKOF, 2018).

El caso Arenzón, refleja a contraluz, resabios de una trama donde tanto el blanqueamiento como el silencio dan cuenta de un profundo prejuicio racial proveniente del sistema esclavista, que los jueces no entraron a profundizar; esas "desigualdades indelebles" que han quedado en la región (ANDREWS, 2018, pág. 75), que fueron resistidas a través de diferentes estrategias populares que se usaban para lograr la emancipación y la movilidad social (FISCHER; GRINBERG; MATTOS, 2018). Esta resolución de 1981, que se cuestiona en este caso, encarna el modelo del maestro de Sarmiento, que fue el gran impulsor de la dinámica de traer "maestros extranjeros, [que] en lo posible debían ser jóvenes con experiencia, de buena familia, excelentes modales y aspecto agradable".[21]

Este prejuicio racial, que se mantiene en la sociedad argentina, a veces en forma subyacente y otras no tanto, y son analizadas a través de los informes del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo). Las estadísticas de denuncias por discriminación para el periodo 2008-2013[22], en su gráfico (p. 20) por tipo de discriminación arroja los siguientes valores: por etnia o nacionalidad: 8,70%; por el aspecto físico: 5,70%; por pertenecer a los pueblos indígenas: 1,30%; por ser afrodescendientes: 0,30%y otros sin definir: 8,90%. El tipo de discriminación por género arroja los siguientes valores: el aspecto físico; 14,7% para las mujeres y 17% en los varones. Si a esto le sumamos que el color de la piel se encuentra como causa de discriminación para los varones con 10,3% y para las mujeres con 9,5%, la situación se agrava. En el caso de los varones, deberíamos además sumar el porcentaje

[21] YORNET, C. (s.f.). La historia de las maestras norteamericanas que trajo Sarmiento. Bataller, F. Ed. San Juan al mundo. Disponible en: http://www.sanjuanalmundo.com/articulo.php?id=17010. Consultado el 23/02/2020.

[22] INADI (2008-2019). Denuncias radicadas en el INADI. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/29062020_denuncias_2008-2019_final_12-6_1.pdf. Consultado el 29/02/2020.

de denuncias realizadas por razón de etnia/nacionalidad la que agrega un 8,5 % a los valores ya descriptos.

En el siguiente informe denominado Denuncia Final 2014-2017[23] y tomando como comparativo las mismas variables por tipo de discriminación, arroja los siguientes valores: por etnia o nacionalidad: 9,30 %; por el aspecto físico: 4,30%; por pertenecer a los pueblos indígenas: 1,60 %; por ser afrodescendientes: 1% y otros sin definir: 0,50 %. El tipo de discriminación por género arroja cambios significativos que pueden estar dados en algunos casos por el progreso de derechos y, por otro lado, la visibilidad de determinados grupos, como los afrodescendientes y pueblos indígenas. Se destaca aquí que la etnia o nacionalidad aparece en cuarto lugar para las mujeres con: 9,4% cuando en el periodo anterior no se visualizaba porcentaje alguno, para los varones aparece en tercer lugar con: 9,1 %en aumento. En cuanto al aspecto físico como causa, ha tenido una modificación a la baja con el 4,6% para las mujeres y un 4,1% para los varones. En el caso de los afrodescendientes puede estar relacionado con un proceso de autorreconocimiento que se encuentra en curso (GELER; EGIDO; RECALT; YANNONE, 2018).

Por su parte, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha establecido que el principio de no discriminación es uno de los pilares de cualquier sistema democrático; y que es una de las bases fundamentales del sistema de protección de derechos instituidos por la Organización de los Estados Americanos. A pesar de esto, las personas afrodescendientes en las Américas han sufrido históricamente, y continúan sufriendo, la exclusión, la discriminación racial y la invisibilización (OEA CIDH, 2011).

[23] INADI (2014-2017). Denuncias radicadas en el INADI. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/29062020_denuncias_2008-2019_final_12-6_1.pdf. Consultado 29/02/2020.

El Caso Colegio de Monserrat (CSJN, González de Delgado, Cristina y otros C/Universidad Nacional de Córdoba s/amparo, 2000)

El caso nos presenta un grupo de padres de alumnos del Colegio Monserrat, dependiente de la Universidad de Córdoba que interpusieron un recurso de amparo, a fin de evitar que el Consejo Superior de la Universidad apruebe un proyecto de enseñanza mixta y permitir el ingreso de mujeres a esa prestigiosa institución. La CSJN no hizo lugar a este amparo, dejando claro que la resolución de la universidad da un acabado cumplimiento a los principios de igualdad y de no discriminación establecidos por la Constitución Nacional en sus artículos. 14,16,75, incisos 19 y 22; y por el propio Estatuto Universitario; a la vez que se garantiza el pluralismo y la igualdad de oportunidades. Aquí la Corte Suprema de Justicia de la Nación (Fallos p. 323:2659) hizo una interpretación del **principio de igualdad real de oportunidad y no discriminación,** considerando a las mujeres como una **categoría históricamente discriminada.**

Los ministros tomaron este caso para dejar plasmado este cambio de paradigma, aplicar la nueva constitución y dejar en claro que definitivamente los tratados internacionales forman parte de este sistema jurídico. La mayoría de sus miembros (5 de 9) redactaron y fundamentaron su voto en forma individual. La Corte quería poner palabra a la discriminación contra la mujer y éste fue el caso elegido. Así el ministro Petracchi, reproduce en su voto un párrafo del precedente norteamericano "United States v. Virginia" (Fallo del 26 de junio de 1996, publicado en 518 U.S. 515) donde hace un llamado a la política a garantizar un ejercicio pleno de la ciudadanía a la mujer[24]. Aplica el principio de igualdad ante la ley surge del Art. 16 de la Constitución Nacional; y la mayoría de los tratados internacionales que componen el

[24] Textualmente expresa: "[…] El exigente estándar de revisión que se aplica a las clasificaciones basadas en el sexo no convierte a aquéllas en una categoría totalmente proscripta; pero, sí significa que las categorías fundadas en el sexo no deben usarse para crear o perpetuar la inferioridad legal, social y económica de la mujer. En todo caso, las clasificaciones fundadas en el sexo pueden ser utilizadas para compensar a las mujeres por las inhabilidades que ellas han sufrido a través de la historia".

bloque federal del Art. 75, inc. 22. También afirma que "el principio de igualdad no es una fórmula rígida e inmutable; tampoco es definible. Que tengo la tranquila sospecha de que existen quienes añoran el pasado y rechazan la radical igualación de la mujer y el hombre en cuanto al goce de los derechos humanos y las libertades fundamentales...". Dando cuenta así, de la persistencia de patrones discriminatorios.

Por su parte el ministro Fayt[25], quizás fue el que tuvo mayor oportunidad de rescatar la historia de la mujer argentina para lograr su reparación. Allí resalta el papel de la mujer en su incorporación al mundo del trabajo por causa de la Primera Guerra Mundial, combatiendo como artilleras en la batalla de Stalingrado y como protagonistas del mayo francés de 1968. Revisitando hoy ese voto, y los otros en concordancia, la reparación histórica a la que se alude se puede completar profundizando un poco más para recuperar los aportes de los afrodescendientes caminando hacia un análisis de reparación. También queda claro que, en el año 2000, el campo de investigación en perspectiva afrolatinoamericana era aún incipiente; por eso consideramos importante revisitar esos espacios y tiempos con nuevas miradas.

En este sentido, a la figura de las artilleras de Stalingrado citada en ese fallo, sumo en este contexto, a María Remedios del Valle[26], mujer negra, esposa y madre de varios hijos que dieron su vida por la Patria (GUZMÁN, 2016), combatiendo en el Ejército del Norte y nombrada Capitana por el General Manuel Belgrano; y la Negra Ledesma, con el rango de Sargento Primero del Batallón de Caballería y a Josefa Tenorio, entre otras (EGIDO, 2017). En el Río de la Plata, las mujeres de todas las clases sociales cumplieron un rol primordial durante la experiencia revolucionaria y también durante la militarización que acompañó este proceso. El sistema de mujeres cuarteleras estaba tan bien establecido que, incluso, tenían el nombre de "rabonas" y en algunas unidades su número quintuplicaba al de los soldados. Sin embargo, la

[25] Carlos Fayt, fue un memorable ministro de la CSJN desde 1983-2015 cuando se retiró a la edad de 96 años. Realizó un prolífero trabajo jurídico hasta su muerte a los 98 años.

[26] Por Ley Nº 26.852 de 2013 se instituyó el Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y de la Cultura Afro, en honor a María Remedios del Valle fallecida un 8 de noviembre de 1847.

literatura histórica ha observado muy poco el papel desempeñado por las mujeres, ni realizado una valoración de su labor en estas intervenciones durante la guerra revolucionaria (GUZMÁN, 2016). Históricamente las mujeres blancas, desde la época colonial, han tenido menos acceso a los cargos jerárquicos de las mutuales, cofradías y asociaciones, que las mujeres negras, quienes han accedido a ser presidentas cuando los presidentes varones han ido a las guerras de la independencia; ellas también tuvieron pequeños negocios y emprendimientos.

Llama la atención que la Corte Suprema de Justicia Nacional no haya recurrido en este caso a precedentes históricos norteamericanos que se refieran al derecho de igualdad cuando lo ha hecho en forma recurrente en otros casos. Por ejemplo, el emblemático caso *Brown v. Board of Education of Topeka* (Brown I – La regla constitucional; 347 U.S. 483, 1954) donde la interpretación del derecho de igualdad en el sistema educativo fue un hito en las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos. En ese caso, la Corte, sobre la base de la 14º enmienda, declaró inconstitucional la segregación educativa por razones de raza. Fue uno de los casos más relevantes resueltos por la Corte norteamericana. Y llama la atención, pues sucedió en una difícil época para los afroamericanos de los estados de sur del país, donde la segregación regía en todos los establecimientos públicos. En tal sentido se ha dicho que es el fallo más importante de la historia de la Corte Suprema, un caso que definió los valores cardinales en la interpretación constitucional de los Estados Unidos. Fue nominado como el fallo del siglo y toda suerte de superlativos de ese tenor y, en verdad, ha tenido una influencia que resulta difícil ponderar. Por eso es tan importante rescatar este precedente y preguntarnos las razones de su omisión en el fallo del caso “Monserrat”.

El caso de 1954 refiera a una presentación realizada por el padre de una niña negra que pretendía su admisión, por razón de distancia, en una escuela pública a la que asistían niños blancos, admisión que le había sido denegada con fundamentos en la existencia de leyes que permitían la segregación racial. Se llamaba Linda Brown, residía en Topeka, Kansas, cursaba tercer grado y diariamente debía caminar un kilómetro y medio a través de una

subestación de ferrocarril para asistir a su escuela primaria. No obstante que, a solo siete cuadras de distancia, había otra escuela a la que podía asistir, aunque fuera para niños blancos.

Entre otros argumentos el tribunal expresó, a través del voto del Juez Warren, que la Corte votó en forma unánime lo siguiente: "Nuestra decisión, por lo tanto, no puede convertirse en una mera comparación de esos factores tangibles en las escuelas negras y blancas implicadas en cada uno de los casos. En lugar de ello, debemos mirar el efecto mismo de la segregación en la educación pública". Afirmando que la educación "Hoy es el principal instrumento para despertar en los niños los valores de la cultura, prepararlos para el posterior entrenamiento profesional y ayudarlos a insertarse normalmente en su medio ambiente. En estos días, es dudoso que se pueda razonablemente esperar que un niño triunfe en la vida si se le niega la oportunidad de la educación. Tal oportunidad, donde el Estado se ha comprometido a proveerla, es un derecho que debe estar disponible para todos en iguales términos. Llegamos entonces a la pregunta formulada: ¿la segregación de los niños en las escuelas públicas, basada solamente en la raza, aun cuando las instalaciones físicas y otros factores tangibles puedan ser iguales, priva a los niños del grupo minoritario de tener iguales oportunidades educacionales? Nosotros creemos que sí".

Observemos que esta interpretación se condice con el principio del derecho argentino de igualdad real de oportunidades introducida en la reforma constitucional de 1994, ya no es suficiente la igualdad formal, es decir ante la ley. Tanto en el fallo "Brown" como en el caso "Monserrat" los jueces no se detuvieron en comparaciones de factores tangibles, sino que buscaron adentrarse el fondo de **la cuestión de raza y de género** respectivamente.

En Argentina, las investigaciones recientes dan cuenta de una segregación por color pese a que en las normas el Estado garantiza escuelas públicas para todos los ciudadanos. La historia de las escuelas para "niños de color" hace un camino inverso al fallo "Brown". GELER en su artículo *Un colegio para los niños de color* (1997), desarrolla el proceso del acceso a la

educación de niños afrodescendientes, analizando los periódicos afroporteños de la época (1850-1880) tales como *La Broma, La Juventud, La Perla*, entre otros. La autora expresa:

> "En general, y en la medida en que no se encontraban trabajando, los niños y niñas afroporteños concurrían a la escuela pública, donde algunos se destacaban y recibían premios y menciones que eran relevados por las publicaciones comunitarias. Las universidades tampoco ponían restricciones en el ingreso a los afroporteños. Según establece Palermo (2005), en las dos universidades que existían en el país –la de Buenos Aires y la de Córdoba–, las carreras de Medicina y Derecho concentraban la mayor parte del estudiantado, y es en la segunda donde se sabe de la presencia de afroporteños."

Ante denuncias del trato diferente a esto estudiantes, la sociedad afroporteña ingresa en una discusión que los enfrentó fuertemente; Geler expresa:

> "La idea del colegio particular fue seriamente considerada por la comunidad afroporteña, despertando posturas a favor y en contra. La comunidad se enzarzó en un enfrentamiento muy duro que tuvo dos momentos de máxima conflictividad, uno en 1878 y otro en 1882".

Los periódicos de la época dan diversos testimonios del trato discriminatorios de los niños de "color" en las aulas. Como lo expresa otro antecedente en la década de 1850 que refiere a que "los afroporteños sentían ese desprecio en las aulas, y que fue seguido por el periódico *La Crónica*. El 15 de julio de 1855 aparecían noticias sobre la educación y la discriminación de los negros" (GELER, 2010). Pero en 1882 resurgió con fuerza la iniciativa de la fundación de un colegio particular, ambos intentos al parecer fracasaron por una constante confrontación interna de la comunidad afroporteña en ese tiempo. Al respecto Geler expliqua que,

> "Aunque al parecer no se llegó a fundar el colegio, no tenemos más datos al respecto. Las únicas referencias que existen sobre un colegio segregado se relacionan con la sociedad mutualista La Fraternal, fundada por Casildo Thompson, que había establecido un colegio para niños de color"

El trabajo de Geler al rescatar publicaciones de la época da cuentas de las denuncias respecto de la falta de trato igualitario a los niños afrodescendientes, aduciendo que no eran tratados con "perfecta igualdad". Aún en ese caso donde sólo se pedía una igualdad formal, la misma no era respetada.

Retomando el fallo "Monserrat", lo que se destaca a pesar del paso del tiempo es el derecho de las mujeres a una educación de calidad; porque el acceso a la educación en otros colegios tenía, esta es la gran diferencia cuando se trata de una "igualdad real de oportunidades", del "principio de igualdad, no discriminación"; pudiéndose afirmar que éste es el gran logro de la reforma constitucional de 1994 en la Argentina.

Caso "Sisnero" (CSJN, Sisnero, Mirtha Graciela y otros c/Talvelva SRL y otros s/amparo, 2014).

Mirtha Graciela Sisnero, es una mujer salteña que quiere trabajar como chofer de colectivos. Cumplió con todos los trámites reglamentarios exigidos para desempeñarse como tal, se postuló varias veces ante las empresas de transportes, sin resultado positivo. Ante reiteradas negativas se dirigió y presentó ante los tribunales, a fin de reclamar tener el derecho a acceder a esos empleos. Tuvo múltiples adhesiones de organizaciones de la sociedad civil de la Universidad Nacional de Salta; y ha sido objeto de varios *amicus curiae*, entre ellos del INADI, a lo largo del expediente. Llega a la Corte Suprema de Justicia de la Nación por recurso de hecho, ya que las instancias anteriores no hicieron lugar a su demanda. La Corte falla a favor de su pretensión y considera que efectivamente se trató de un **acto discriminatorio** y manda a realizar actos preventivos para el acceso de la mujer a los cargos de chofer de colectivos.

Es importe revisitar este fallo, ya que va un poco más allá de los anteriores y da cuenta de una visibilización progresiva de protección de derechos. La Procuradora General, en

su informe avanza y desarrolla de manera más acabada las categorías sospechosas. Así, analiza que,

> El fundamento de la doctrina de las categorías sospechosas es revertir la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran los miembros de ciertos grupos socialmente desaventajados como consecuencia del tratamiento hostil que históricamente han recibido y de los prejuicios o estereotipos discriminatorios a los que se los asocia aun en la actualidad. Desde este punto de vista, el género constituye una categoría sospechosa. [E puntualiza que] Como lo ha destacado la Corte Suprema, los prejuicios discriminatorios dominantes operan normalmente de modo inconsciente en el comportamiento de los individuos. Cuando figuran entre los motivos conscientes que guían la acción de las personas, éstas normalmente lo ocultan, disfrazando el prejuicio con el ropaje de otras razones aparentes (Fallos: 334:1387, considerando 9°).

La Corte Suprema de Justicia de la Nación, hace suyos la mayoría de los argumentos presentados por la Procuradora, realiza un recorrido sobre los hechos del caso y volviendo a parte de la sentencia que fue apelada rescata el reconocimiento del juez anterior de que existen “síntomas discriminatorios en la sociedad” y toma como “claro ejemplo en esta dirección las manifestaciones de uno de los empresarios demandados ante un medio periodístico, quien, con relación a este juicio, señaló sin embargues y “entre risas” que “esto es Salta Turística, y las mujeres deberían demostrar sus artes culinarias [...] Esas manos son para acariciar, no para estar llenas de callos [...] se debe ordenar el tránsito de la ciudad, y [...] no es tiempo de que una mujer maneje colectivos [...] (cf. Entrevista agregada a fs. 564)”.Este trato discriminatorio enraizado en la sociedad, tiene sus orígenes en momentos históricos que se reproducen como dijo el juez de la instancia anterior “síntomas discriminatorios de la sociedad”.

La incidencia de la discriminación histórica que definió roles y profesiones, como características identitarias que se mantienen aún hoy. En la época colonial, la distribución del trabajo entre hombres y mujeres esclavizados, estaban bien definidos, trabajaban en las cosechas los hombres y las mujeres en las tareas domésticas. Si analizamos el trabajo doméstico, que incluye “lavar los platos y cocinar”; y tratamos de aproximarnos a sus orígenes veremos que la

esclavitud doméstica ocupaba un lugar permanente en la vida cotidiana de toda la península ibérica e incluso en los períodos islámico y medieval había un número pequeño pero significativo de personas en condición de esclavitud (FICHER; GRINBERG; MATTOS, 2018). Este pasado de esclavitud y trabajo doméstico, de negritud y marginación continúan en el imaginario hasta hoy, y las investigadoras de Certificar nuestra existencia dan cuenta de ello (GELER; EGIDO; RECALT; YANNONE, 2018).

Los efectos de este pasado se agravan y profundizan si se trata de mujeres afro. Históricamente las mujeres afro han trabajado en el servicio doméstico (limpieza, cocina, etc.) o de salud (como enfermeras o cuidadoras de ancianos y niños). El encadenamiento invisible de patrones esclavistas perdura en nuestra sociedad y queda claro que debemos seguir profundizando sobre las implicancias históricas en los patrones y/o “desigualdades indelebles” que aún perduran en la Argentina y América Latina.

Recuperar y poder continuar la trama ancestral

Revisitar tres precedentes judiciales de importancia para la jurisprudencia del más Alto Tribunal argentino, expone apenas “una punta del ovillo” al decir de Alberto (ALBERTO; HOLLNUNG-GARSKOF, 2018); para complejizar la mirada y comprender los hilos que entretejieron esta trama que perdura hasta nuestros días. De la marca racial podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo; que casi perdieron los hilos de la trama de sus historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral (SEGATO, 2007). Este es el valor de revisitar, en perspectiva Afrolatinoamericana los tres casos analizados. En el caso “Arenzón” es sorprendente analizar que la resolución ministerial que afectó su dignidad, sólo se haya cuestionado en base al derecho a enseñar y aprender, dejando subyacente el silencio racial de la justicia para analizar la discriminación por su aspecto físico,

el que no encarnaba el modelo de "blanco-europeo" ni el modelo de maestro soñado por Domingo F. Sarmiento.

Por su parte, en el precedente que aporta el Colegio de Monserrat, la reparación histórica que la Corte dice realizar, alza su mirada a mujeres de Europa y Estados Unidos, cuando la interseccionalidad vivida por la mujer argentina en su historia nos brinda ejemplos suficientes para hacer esa reparación también interseccional, destacando el aporte de mujeres africanas esclavizadas y/o afrodescendientes y/o indígenas.

Finalmente, en el caso Sisnero, permite adentrarnos a un esquema de "discriminación social histórica", donde el lugar de la mujer está en la cocina, y lo más impactante del caso es que se trata de hechos ocurridos en el año 2008, cuando ya se contaba con un bloque federal constitucional que brindaba el marco normativo necesario para su protección. La implicancia de una sociedad que discrimina por raza, por color de piel, por aspecto físico y por género, conforme las estadísticas del INADI y el Proyecto Certificar existencias, son gravosas para su desarrollo democrático. Falta que los tribunales se detengan a analizar la cotidianeidad con mirada reparadora hacia una raza históricamente discriminada y cuyos ecos nos susurran o gritan una visibilización necesaria para luego ejercer efectivamente esa reparación.

Referencias

ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor S.R.L., 1989.

ANDREWS, George Reid. Desigualdad; Raza, clase, género. In: DE LA FUENTE, A. *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción*. CABA, Argentina: CLACSO. Massachusets. Afro Latin American Researcher Institute. Harvard University, 2018. p. 71-116.

CANDIOTI, Magdalena. *Un maldito Derecho. Leyes, jueces y revolución de la Buenos Aires republicana, 1810-1830*. Buenos Aires: Didot, 2017.

CORTE SUPERMA DE JUSTICIA DE LA NACION, ARENZÓN, Gabriel Darío v. Nación Argentina, 306:400 (CSJN 13 de mayo de 1984). Disponible en: http://sjconsulta.csjn.gov.ar/sjconsulta/documentos/verDocumentoSumario.html?idDocumentoSumario=21217. Consultado: 23/02/2020.

CORTE SUPERMA DE JUSTICIA DE LA NACION, González de Delgado, Cristina y Otros c/Universidad Nacional de Córdoba s/Amparo, 323:2659. CSJN 19/09/2000. Disponible en: http://sjconsulta.csjn.gov.ar/sjconsulta/documentos/verDocumentoSumario.html?idDocumentoSumario=7869. Consultado: 01/02/2020.

CORTE SUPERMA DE JUSTICIA DE LA NACION, Sisnero; MIRTHA Graciela y otros. C / Talvelva SRL y otros s/amparo, Fallos 337:611; CSJN 20/05/. Disponible en: http://sjconsulta.csjn.gov.ar/sjconsulta/documentos/verDocumentoByIdLinksJSP.html?idDocumento=7113781&cache=1582498058918. Consultado: 10/02/2020.

DE LA FUENTE, Alejandro (Org.) *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción*. CABA, Argentina: CLACSO; Massachusets: Afro Latin American ResearcherInstitute. Harvard University, 2018.

EGIDO, Alejandra. Mujeres Afrodescendientes. In: INADI, & l. X.-P. Instituto Nacional contra la Discriminación (Ed.), In: *Argentina también es afro*. CABA, Argentina, 2017 Disponible en: http://inadi.gob.ar/contenidos-digitales/producto/argentina-tambien-es-afro/. Consultado: 01/03/2020.

FERREIRA, Roquinaldo; SEIJAS, Tatiana. El comercio de esclavos a América Latina una evaluación histiográfica. In: DE LA FUENTE, Alejandro (Org.) *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción*. CABA, Argentina: CLACSO; Massachusetts: Afro Latin American Researcher Institute. Harvard University, 2018, p. 41-68.

FERREIRÓS, Estela Milagros. La discriminación con su sanción nulificante y la aplicación hecha, en tal sentido, en el caso "Greppi". In: *Revista Laboral de la Sociedad Argentina de Derecho Laboral,* VII, 28; Nov/Dic, 2005. Disponible en: https://ar.ijeditores.com/articulos.php?idarticulo=28139&print=2. Consultado: 29/02/2020.

FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Las leyes, el silencio y las desigualdades racializadas en la historia afro-brasileña. In: DE LA FUENTE, Alejandro (Org.) Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción. CABA, Argentina: CLACSO; Massachusets: Afro Latin American Researcher Institute. Harvard University, 2018, p. 161-216.

GELER, Lea. Un Colegio para los niños "de color". El dilema de la segregación entre los afroporteños a fines del siglo XIX. In: GARCÍA JORDÁN, P. (Ed.) *Dinámicas de poder local en América Latina, siglos XIX-XXI.* Taller de Estudios e Investigaciones Andino-

Amazónicas. Barcelona: Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona/TEIAA, 2009, p. 87-107.

GELER, Lea; EGIDO, Alejandro; RECALT, Rosario; YANNONE, Carmen. Mujeres Afroargentinas y el proyecto certificar nuestra existencia. Una experiencia de trabajo multidisciplinar en Ciudad Evita (Gran Buenos Aires). In: PAMPA, F. d. (Ed.) *Población y Sociedad*, 25, 2, Dic. 2018, p. 28-54. DOI: http://dx.doi.org/10.19137/pys-2018-250202

GOLAY, Ignacio. Argentina crisol de razas: ficción y realidad. In: *Anales del VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires, 2013. Disponible en: https://www.aacademica.org/000-076/5

GUZMÁN, Florencia. María Remedios del Valle. "La Capitana", "Madre de la Patria" y "Niña de Ayohuma". Historiografía, memoria y representaciones en torno a esta figura singular, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 16 dez 2016, Disponible en: http://journals.openedition.org/nuevomundo/69871

PAULINA, Alberto; HOLLNUNG-GARSKOF. Democracia racial e inclusión racial. Historias hemisféricas. In: In: DE LA FUENTE, A. *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción.* CABA, Argentina: GLACSO- Massachusets. Afro Latin América Researcher Instituto. Harvard University, 2018, p. 317-378.

SEGATO, Rita L. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.* Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2007.

SOMMER, Doris. Libertades Literarias. La autoridad de los autores afrodescendientes. In: DE LA FUENTE, Alejandro (Org.) *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción*. CABA, Argentina: CLACSO; Massachusets: Afro Latin American Researcher Institute. Harvard University, 2018, p. 381-413.

Fig. 4: *Lembranças de um cuidado.* Técnica: Pintura. Tintura e Banho de Aroeira; Barbatimão e Chá de Hibisco Roxo sobre papel.

Fonte: Eliana Amorin, Exu, Pernambuco, Brasil. Fotografia: Jaque

A IMPORTÂNCIA DA ATUAÇÃO DE TRABALHADORES SOCIAIS PARA ERRADICAÇÃO DO RACISMO NA ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL

La importancia de la actuación de trabajadores sociales para la erradicación del racismo en la Asistencia Social en Brasil.
The importance of social workers in the eradication of racism in Social Assistance in Brazil

Lígia Caroline Pereira Pimenta

Introdução: uma análise de implicação

Durante os anos em que estive vinculada à Academia brasileira (2009-2017), direcionei meus estudos para o campo dos processos grupais, realizando direta ou indiretamente intervenções em equipamentos das políticas públicas brasileiras. Àquela época, o país era governado por um grupo de posicionamento político à esquerda. Sem dúvida, por isso, também foi possível que os coletivos nos quais eu atuava se juntassem às pautas políticas dos movimentos sociais, atuassem nos espaços de participação e controle social e mobilizassem frentes de luta por direitos das minorias. No entanto, mesmo com este cenário – o acesso ao curso de Psicologia numa universidade pública e o envolvimento com os movimentos sociais – nada disso me provocava a pensar sobre práticas racistas, tão presentes na sociedade brasileira como um todo.

A primeira turma de alunos do curso de Psicologia, ingressantes na Universidade Federal do Espírito Santo por meio de cotas sociais, da qual fiz parte, contava com cinco negros, no máximo. Nenhum indígena. E mesmo com a implementação de uma política afirmativa, pretos, pardos e indígenas não adentravam os meandros da educação superior como os demais. E quando o conseguiam, estavam matriculados em cursos de pequena duração, no turno noturno, experienciando incontáveis dificuldades para finalizar os estudos.

Estes fatos, aliados aos estudos realizados no curso ofertado pelo *Afro Latin American Research Institute*, convocaram-me a pensar qual o lugar que minha atuação técnica ocupa na reprodução de iniquidades sociais. E, ainda, quais estratégias temos traçado para intervir no modus operandi racista que sutilmente adentra os meandros do Centro de Referência da Assistência Social do território Consolação, no município de Vitória, onde atuo.

Conforme André (2007), "os afro-brasileiros tornaram-se invisíveis simbólica e socialmente ao serem considerados como elementos desinteressantes para o progresso da nação, e tal fato configurou uma experiência de vida na marginalidade" (p. 161). Nesta senda, o presente artigo tem como objetivo discutir como a atuação de trabalhadoras e trabalhadores sociais pode contribuir para a extinção de práticas de racismo, bem como com a redução de formas correlatas de intolerância na política pública de assistência social. Partindo da apresentação de marcos legais e dados produzidos por informações públicas disponíveis nos sítios do governo federal brasileiro e de relatórios do Sistema de Gerenciamento da Atenção à Família (SIGAF), realizei uma análise quantitativa sobre a distribuição socioeconômica do público que acessa os serviços da Assistência Social no município de Vitória/ES.

Para a produção deste artigo, parte dos dados foram coletados junto ao SIGAF e outra parte foi obtida por meio da ferramenta online de tabulação do Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (TABCad), disponibilizada pela Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação do Ministério da Cidadania. Os dados apresentados têm como referência o mês de dezembro de 2019 e foram tratados a partir dos marcadores de gênero, raça/cor e classe social, com o intuito de subsidiar nossas análises e propostas de intervenção.

O decênio

A década compreendida entre 2015 e 2024 foi declarada pela Organização das Nações Unidas (ONU) como a Década Internacional dos Afrodescendentes, em reconhecimento à existência de violações dos direitos humanos deste grupo populacional e à

necessidade de protegê-lo, bem como promover planos de ação para erradicação do racismo. O decênio, como é conhecido, foi proclamado pela resolução ONU 68/237, de 23 de dezembro de 2013, com início em 01 de janeiro de 2015. Segundo a Convenção Interamericana Contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (2013):

> Racismo consiste em qualquer teoria, doutrina, ideologia ou conjunto de ideias que enunciam um vínculo causal entre as características fenotípicas ou genotípicas de indivíduos ou grupos e seus traços intelectuais, culturais e de personalidade, inclusive o falso conceito de superioridade racial (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 2013, s.p).

É inegável que resquícios históricos das práticas escravocratas, que forçaram a ocorrência de uma diáspora africana, reverberam ainda hoje no modo como afrodescendentes acessam os direitos sociais em cada nação onde residem. Por este motivo, o racismo e outras formas de intolerância impingidas sobre este seguimento populacional caracterizam grave ameaça para o exercício da democracia, na medida em que negam os direitos inalienáveis, humanos e sociais. Produzem, assim mesmo, a nível psicossocial, o assujeitamento das subjetividades afro.

Para Batista, Monteiro e Medeiros (2013), "o racismo tem relação com as condições em que a pessoa nasce, com sua trajetória familiar e individual, condições de vida e moradia, condições de trabalho, emprego, renda e de acesso à informação e aos bens e serviços" (p. 682). André (2007) pontua que as iniquidades sociais vividas pelos afro-brasileiros produzem estigmas que ainda hoje marginalizam suas vidas e, portanto, assujeita subjetividades.

No caso dos afro-brasileiros, a inferiorização dada pela cor, a qual, por ser uma marca, um estigma faz com que essa população não tenha um lugar garantido na sociedade, porque é a partir dessa característica de marca visível que foi simbolizada historicamente, que se aponta, ainda hoje, quem é o negro no Brasil e qual é/não é o seu lugar (ANDRÉ, 2007, p. 160).

O Brasil, como membro da Organização dos Estados Americanos e da Organização das Nações Unidas, signatário da convenção supramencionada, firmou o compromisso de adotar medidas "nacionais e regionais para promover e incentivar o respeito e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de todos os indivíduos e grupos sujeitos a sua jurisdição, sem distinção de raça, cor, ascendência ou origem nacional ou étnica" (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 2013, s.p).

Na condição de psicóloga social, analiso que para alcançarmos a eficácia destas medidas, isto é, a redução de iniquidades e erradicação do racismo, é preciso que haja intervenções que introduzam conceitos de racismo institucional, branquitude e interseccionalidade desde o ensino básico até programas de formação continuada, ofertados a profissionais que atuam nas unidades de atendimento da Política de Assistência Social brasileira.

Assistência Social no Brasil: breve histórico

A Assistência Social brasileira tem seu principal marco legal na promulgação da Constituição Federal de 1988, que instituiu a cláusula da seguridade social; na qual estão assegurados aos cidadãos brasileiros direitos à assistência social, saúde e previdência (BRASIL, 1988). Todavia, existe um hiato histórico entre a criação da lei e a implementação do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), este último, ocorrido somente em 2005. Fato este que dificultou a efetivação da política e do acesso aos direitos nela apregoados e, por consequência, da redução da situação de desigualdade social no país.

A criação, nos governos de esquerda, de programas e políticas sociais, como o Fome Zero, o Bolsa Escola, Programa de Erradicação do Trabalho Infantil etc., reiniciou o projeto de erradicação da pobreza no Brasil, apresentando caminhos possíveis para a saída do país do mapa da fome. No entanto, a continuidade deste macroprojeto depende do repasse de recursos e de interesses políticos. O advento do SUAS e a regulamentação dos serviços da Assistência Social enquanto parte de um sistema de proteção social contribuem para a escrita

deste artigo, pois a partir de dados coletados apresentarei problematizações acerca do atendimento dispensado ao público que acessa os serviços da assistência social do município de Vitória-ES.

> [...] optamos aqui por afirmar a proteção social como um conjunto de políticas públicas – e também sua qualidade e abrangência – capazes de estabelecer padrões mínimos de igualdade e estabilidade social a pessoas e grupos, garantindo oportunidades para seu desenvolvimento e existência em patamares confortáveis. Desse modo, impondo restrições e confrontando as formas como as ideologias e práticas excludentes restringem direitos e produzem sofrimentos e injustiças (WERNECK, 2013, p. 25).

Apostando na máxima de que todo trabalhador social produz, em suas atividades e concepções epistemológicas, vetores de subjetivação, faz-se pertinente problematizar as práticas de assujeitamento que ainda persistem e apresentar as medidas interventivas tomadas pelos trabalhadores e trabalhadoras para reduzir e erradicar o preconceito racial no âmbito das políticas públicas.

Para melhor mapeamento das condições socioeconômicas da população brasileira, à época, o governo federal criou uma base de dados a nível nacional, que ainda hoje opera online, e serve como porta de entrada para programas sociais, cujos dados serão aqui analisados em um tópico específico.

Instituído pelo Decreto nº 6.135, de 26 de junho de 2007, o Cadastro Único para programas sociais do Governo Federal (Cad. Único) é um instrumento utilizado pelo governo brasileiro para identificar e caracterizar a situação socioeconômica de famílias de baixa renda. Reúne dados de todos os componentes da unidade familiar, endereço e características do domicílio e frequência de acesso a direitos básicos (alimentação, saúde e educação, por exemplo). Por meio dos dados informados as famílias poderão ser selecionadas para programas sociais ofertados por todas as esferas de governo (federal, estadual e municipal).

O Cad. Único, como comumente conhecido, é instrumento basilar para a atuação dos trabalhadores dos equipamentos públicos que compõem a política de assistência social. É através dele que os munícipes adentram o Sistema Único de Assistência Social. O público atendido é caracterizado por famílias em situação de vulnerabilidade social, de variados graus, com demandas específicas ou não, e que dependem dos serviços e programas ofertados pelo estado brasileiro para sua sobrevivência.

O município de Vitória

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) estima que no ano de 2019, o município Vitória tinha 362.097 habitantes. Ao associar a estimativa aos dados coletados no portal TabCad, identificamos que 81.976 são usuários dos equipamentos da Assistência Social (em todos os seus níveis de complexidade[27]). Durante a entrevista de cadastramento para programas sociais, 65.113 destes munícipes se declararam negros (20,07% pretos e 79,9% pardos).

Comparado aos prontuários disponíveis no SIGAF, se recortarmos os números por divisão territorial e pessoas atendidas pelos CRAS, no território Consolação[28] estes dados se transformam em: 8.822 pessoas, das quais 5.984 são negras (67,83%), e 1.641 (18,6%) não informaram raça/cor. O território Continental, o mais populoso do município, conta com um total de 16.496 atendidos. Em 40,27% destes prontuários, não constam informações referentes à raça/cor.

[27] O SUAS é organizado em três níveis de complexidade, a saber: 1) Proteção Social Básica; 2) Proteção Social Especial – Média Complexidade, e 3) Proteção Social Especial – Alta Complexidade.

[28] O CRAS Consolação é classificado como pequeno porte. Comparativamente, o CRAS Continental enquadra-se como grande porte. Para mais informações, ler: BRASIL. Norma Operacional Básica da Assistência Social – NOB/SUAS. Brasília/DF: MDS, CNAS, 2005.

No âmbito da administração e das políticas públicas, o município de Vitória conta com órgãos de controle social, comissões intersetoriais que atuam para promover a igualdade racial. São eles: Conselho Municipal do Negro, Conselho Municipal dos Direitos Humanos, Comitê de avaliação e acompanhamento das políticas públicas de promoção da igualdade racial (destinado a garantir a reserva de vagas para afrodescendentes nos concursos públicos locais); Comissão de Estudos Afro-brasileiros da Secretaria Municipal de Educação, dentre outros.

No que tange diretamente à Assistência Social, no entanto, além dos equipamentos previstos em lei, a população conta apenas com núcleos afro da juventude (Núcleo Afro Odomodê), que atende cerca de 180 jovens por mês. Todavia, faz-se pertinente desmistificar o pensamento de que as políticas de caráter afirmativo têm objetivos distintos das políticas públicas. É preciso, ao contrário, estender a noção dialógica de complementaridade entre elas e asseverar o objetivo maior da existência de ambas. Por isso, práticas afirmativas, de proteção e de respeito aos munícipes afrodescendentes devem ser norteadoras da atuação dos trabalhadores sociais como um todo.

É neste direcionamento que apresentarei a seguir, dados que fundamentam a preocupação sobre a reincidência de práticas discriminatórias na assistência social, contrapondo-as com as medidas adotadas pela municipalidade, com vias a sua erradicação. Medidas que dialogam direta e indiretamente com o compromisso firmado na Convenção.

Omissão de dados: o que produzimos?

Como afirmamos anteriormente, os números referentes à autodeclaração de raça/cor no prontuário eletrônico do SIGAF mostram que o não preenchimento atinge um

quantitativo exorbitante, chegando a 40%, como no caso do território Continental. A omissão de dados durante o preenchimento do prontuário eletrônico demonstra, ainda, que os técnicos têm subjugado dados tão importantes para as políticas públicas quanto a raça/cor, tais como identidade de gênero e orientação sexual (este último chegando a 89% não declarado/não informado a nível municipal).

Práticas como estas prejudicam a criação e oferta de novos serviços, uma vez que sua implementação é condicionada aos dados produzidos pelos técnicos em atendimentos particularizados e grupais. Isto implica dizer que, quanto mais se omite informações, mais se limita a produção de dados e, por consequência, a qualidade na oferta de serviços. E, principalmente, ao omitir dados negligencia-se questões sociais de extrema importância para o trabalho realizado na assistência social, como o racismo institucional.

Segundo os dados coletados na plataforma TabCad, a marca da extrema pobreza no município de Vitória tem definição de gênero, localização geográfica e cor. A cor e o gênero permanecem intimamente relacionados com a localização geoeconômica da pobreza, uma vez que a maior parte do público atendido são mulheres, que assumem o papel de responsável familiar e residem na periferia da capital do Espírito Santo. 79,4% destas mulheres se autodeclararam negras (pretas ou pardas).

Outro dado que preocupa no que concerne à população afrodescendente está ligado à religião de matriz africana. No Brasil, as comunidades de terreiro são consideradas patrimônio imaterial e tem classificação específica e de marcação obrigatória no Cad. Único (Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos). A filipeta do Manual do Entrevistador do Cadastro Único (2017) define este grupo da seguinte forma:

> As comunidades e povos de terreiro são comunidades tradicionais que utilizam espaços onde se perpetuam valores e símbolos, elementos culturais de tradição de matriz africana. O terreiro se constitui em patrimônio imaterial, onde práticas, conhecimentos e técnicas, expressões, instrumentos, objetos e artefatos são reconhecidos pela comunidade como parte integrante do patrimônio

> cultural transmitido de geração a geração, com sentimento de identidade e continuidade (n.p).

No ato da entrevista, o entrevistador tem o dever de apresentar todas as opções ao munícipe, para que este se declare pertencente ou não a um GPTE. Mesmo assim, em todo o estado do Espírito Santo, apenas 67 famílias se declararam pertencentes a comunidade de terreiro até dezembro de 2019, totalizando 151 pessoas, segundo o TabCad. Em Vitória, apenas uma pessoa se declarou pertencente a este GPTE.

Estes dados nos levam à hipótese de que os entrevistadores não têm dado a devida importância a perguntas relacionadas a questões raciais, exercendo uma prática excludente. Fato que fomenta ainda mais a existência de iniquidades. “Reconheça-se, mais uma vez, que o racismo institucional é um mecanismo produtivo, capaz de gerar e retroalimentar a exclusão racial, muito mais do que um suposto efeito colateral ou inercial da ideologia” (WERNECK, 2013, p. 31).

E de agora em diante?

Uma vez que os dados apontam que maior parte do público atendido pela AS de Vitória é negra, reside em zonas periféricas, em situação de pobreza e tem baixa escolaridade, passemos a discutir como o trabalho desenvolvido na Assistência Social do município de Vitória pode enfrentar os processos de marginalização das subjetividades afro-brasileiras (miséria, pobreza e negação de direitos). Primeiramente, é preciso rememorar que algumas das profissões que compõem os recursos humanos da assistência social tem responsabilidade histórica na perpetuação de formas de intolerância. Segundo a Convenção de 2013,

> Intolerância é um ato ou conjunto de atos ou manifestações que denotam desrespeito, rejeição ou desprezo à dignidade, características, convicções ou opiniões de pessoas por serem diferentes ou contrárias. Pode manifestar-se como a marginalização e a exclusão de grupos em condições de vulnerabilidade da participação em qualquer esfera da vida pública ou privada ou como violência

> contra esses grupos (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 2013, s.p).

No cotidiano dos serviços socioassistenciais não é incomum perceber que a atuação de parte dos profissionais está marcada por práticas de benevolência e caridade, característica do primeiro-damismo e de comunidades religiosas, elementos presentes na história do assistencialismo brasileiro.

A Psicologia, por exemplo, tem em seu histórico, práticas que reforçaram e fomentaram a manutenção de noções biologizantes sobre os conceitos de raça. Percurso este que, de acordo com cartilha produzida pelo Centro de Referência em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), está intimamente ligado com o fato de a profissão ser elitizada, e por muitos anos não ter problematizado os privilégios atribuídos à branquitude e seus ecos na sociedade.

> Durante anos a Psicologia brasileira posicionou-se como cúmplice do racismo, tendo produzido uma série de práticas clínicas que o legitimasse, validando cientificamente estereótipos infundados por meio de teorias eurocêntricas discriminatórias, que tomam por padrão uma realidade que não contempla a diversidade brasileira (CFP, 2017, p. 75).

No Brasil, tanto a Psicologia quanto o Serviço Social são profissões regulamentadas por lei, e contam com normativas que comprometem que a atuação dos profissionais de ambas as áreas seja pautada no combate ao racismo e outras formas de discriminação. O Conselho Federal de Serviço Social, junto aos conselhos estaduais, realizou durante o triênio 2017-2020 uma campanha de combate ao racismo. Já o CPF, por meio do CREPOP, produziu pesquisa que culminou na publicação de uma cartilha, que foi criada como referência técnica para atuação de psicólogas(os) frente a questões raciais, e diz:

Pensando no campo da Psicologia, algumas hipóteses foram feitas para justificar a falta de estudos que pensem a branquitude. A primeira é o fato de que a grande maioria das(os)

psicólogas(os) e pesquisadoras(es) é branca e socializada entre uma população que se acredita desracializada, colaborando para reificar a ideia de que quem tem raça é o outro, e mantendo a blanquitud como identidade racial normativa. A outra hipótese é que desvelar a branquitude expor os privilégios simbólicos e materiais que os(as) brancos(as) obtêm em uma estrutura racista (CFP, 2018, p. 103).

Mas, o que fazer com esta realidade? Como nortear o trabalho dos técnicos (psicólogos ou não) na assistência social visando, senão a erradicação (para alguns colegas, isso seria utópico em demasia), ao menos os de algum vetor desta? E, se estamos de acordo com este compromisso, como empreenderemos os primeiros passos da transformação social que almejamos? Não vejo outro caminho senão pelo empoderamento ético e político do público que atendemos. Nas palavras de André (2007), devemos "contribuir para um exercício de desconstrução das visões sobre o negro dadas pela herança do passado escravista, da ideologia do branqueamento e da realidade contemporânea de apartação social a que esse grupo tem sido submetido" (p. 165).

Questionamos como intervir em nosso próprio trabalho, e no de nossos colegas? Diante do cenário explicitado, elenquemos algumas pistas que poderão subsidiar o exercício de intervenção: a primeira delas, e de caráter cotidiano, é reafirmar junto aos técnicos a importância do respeito à autodeclaração.

É imprescindível que os técnicos e técnicas compreendam que a autodeclaração não se trata apenas de uma caracterização de dados, mas sim de um exercício de afirmação e formação de uma identidade étnico-racial. É importante salientar que, apesar de citar especificamente o trabalho dos técnicos de nível superior, este é um tema que transversaliza a atuação de todos os funcionários do SUAS, em todos os seus níveis de complexidade. Este tipo de intervenção pode ser feito em duas direções: horizontal (entre os trabalhadores da frente de atendimento) e vertical (partindo da própria gestão dos equipamentos e da municipalidade).

Outro vetor de transformação é desempenhar as atividades técnicas de acompanhamento das famílias visando o aumento da escolaridade e o acesso ao mercado de trabalho: os dados coletados apontam baixa escolarização entre pessoas que se autodeclararam negras no Cad. Único (49%). O nível de escolaridade é um fator que reitera a condição de vulnerabilidade desta população, levando à conclusão de que “a produção da pobreza e da indigência está diretamente relacionada ao modo como o racismo incide sobre direitos sociais, especialmente aos direitos de proteção social” (WERNECK, 2013, p. 14).

Em terceiro lugar, devemos atuar criando estratégias para o empoderamento e a emancipação do público atendido. Por emancipação, refiro-me não apenas à esfera financeira – que inegavelmente é um fator que contribui para a manutenção das situações de vulnerabilidade social dos sujeitos. Refiro-me à importância de fomentarmos a emancipação do pensamento político dos munícipes atendidos. É necessário pautar nas atividades grupais análises sobre o racismo como um dispositivo da luta de classes e consequentemente vetor de exclusão social. Utilizando os dispositivos de grupo, é possível proporcionar um espaço intergeracional para compartilhamento de experiências sobre o “ser negro” no território. A partir desta troca, o grupo pode deliberar por encaminhamentos a serem apresentados para os órgãos de controle social, bem como para sujeitos em cargos de decisão/gestão das políticas públicas. A ação pode culminar num intercâmbio territorial, no qual os participantes poderão apresentar as experiências de resistência e resiliência narradas para grupos de outros territórios.

Realização de eventos e cursos de caráter formativo e continuado, a fim de seguir sensibilizando os técnicos sobre a importância do tema. Sobre isso, insta salientar que a Secretaria Municipal de Assistência Social dispõe de uma comissão responsável pelo planejamento e execução de rodas de conversa e seminários que abordem temas que transversalizam o combate ao racismo institucional.

E por fim, mas não de menor importância, atuar para a articulação entre o CRAS e os movimentos sociais, coletivos territoriais organizados, bem como com pesquisadores que tratem do tema em suas produções.

Estratégias urgentes de intervenção contra o racismo

O trabalho desenvolvido nas unidades de atendimento da política nacional de assistência social brasileira tem o intuito de reduzir as iniquidades sociais, promover vetores de superação de vulnerabilidades e risco social. Tudo isso é realizado por meio do desenvolvimento de potencialidades e fortalecimento de vínculos (familiares e comunitários), visando garantir o acesso das famílias e indivíduos em situação de extrema pobreza e os considerados em situação de pobreza, a direitos socioassistenciais básicos, majoritariamente.

Grosso modo, o objetivo maior da Proteção Social é alcançar um patamar mínimo de igualdade social no Brasil – e para isso não basta apenas a oferta de benefícios de transferência de renda. A atividade do trabalhador social (seja ele de nível superior ou não) deve estar, portanto, conectada intimamente com o compromisso ético de superação das vulnerabilidades sociais por parte do público atendido.

Uma vez que o racismo consiste num conjunto de práticas que produzem a reincidência de iniquidades e assujeitamento da população negra (a qual já citamos como sendo maior parte do público referenciado no CRAS), nos deparamos cotidianamente com a necessidade de realizar ações para combater toda e qualquer situação que viole direitos inalienáveis, humanos e sociais. Consideramos que é preciso lançar mão de estratégias de intervenção que abarquem o tema. Seja em atividades grupais ou individuais, é urgente que insistamos em trazer à baila o racismo como prática arraigada por centenas de anos na sociedade brasileira, que vai de encontro ao que apregoam todas as políticas públicas existentes no país.

Neste sentido, cabe mencionar que nós técnicos, muitas vezes também reproduzimos práticas de assujeitamento como é o caso da omissão de dados referentes à

raça/cor. Somos nós os responsáveis pelo preenchimento de plataformas e prontuários que subsidiam a criação e implementação de políticas e programas nacionais de enfrentamento às iniquidades, vulnerabilidade e risco sociais. Também somos os responsáveis por fomentar reflexões com os munícipes sobre a importância das políticas públicas e sociais [e deles próprios] no combate ao racismo. É urgente que assumamos uma postura que aponte a agir em todas as direções possíveis; concluindo que não podemos nos eximir desta tarefa.

Referências

ANDRÉ, M. C. *Processos de Subjetivação em Afro-brasileiros: Anotações para um Estudo.* Psicologia: Teoria e Pesquisa. Brasília, Abr-Jun 2007, Vol. 23 n. 2, p. 159-168.

BATISTA, L. E.; MONTEIRO, R. B.; MEDEIROS, R. A. Iniquidades raciais e saúde: o ciclo da política de saúde da população negra de uma escola pública. In: Revista *Saúde em Debate*. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 681-690, out/dez 2013.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 20 jan. 2020.

BRASIL. Decreto nº 6.135, de 26 de junho de 2007. Dispõe sobre o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal e dá outras providências.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). *Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas.* Relações raciais: Referências técnicas para atuação de psicólogas/os. 2017.

CONVENÇÃO INTERAMERICANA CONTRA O RACISMO, A DISCRIMINAÇÃO RACIAL E FORMAS CORRELATAS DE INTOLERÂNCIA.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Diretoria de Pesquisas. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Gerência de Estudos e Análises da Dinâmica Demográfica. *Projeção da População em 2019*. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/vitoria/pesquisa/53/49645?ano=2019. Acesso em: 20 jan. 2020.

MINISTÉRIO DA CIDADANIA (MC). Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. *Tabulador de Informações do Cadastro Único*. Disponível em: https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/cecad/sobre_tabcad.php . Acesso em: 20 jan. 2020.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (MDS). Secretaria Nacional de Renda e Cidadania. *Manual do Entrevistador: Cadastro Único para programas sociais*. 4ª Edição. Brasília: Imprensa Nacional, 2017.

UNITED NATIONS. General Assembly. A/RES/68/237. Resolution adopted by the General Assembly on 23 December 2013. *Proclamation of the International Decade for People of African Descent. 68ª session. 72nd plenary meeting.* Disponível em: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/68/237. Acesso em 28/02/2020.

WERNECK, J. *Racismo institucional: uma abordagem conceitual*. Geledés. Instituto da Mulher Negra. São Paulo: Trama Design, 2013.

Fig. 5: *Negro não é cor*. Técnica: Xilogravura; pulsão e martelo.

Fonte: Carlos Henrique Soares. Crato, Ceará, Brasil.

NEGRO COMO INTERSECCIÓN RAZA-CLASE EN EL CONURBANO BONAERENSE

Negro como interseção raça-classe nos subúrbios de Buenos Aires
Black as a race-class intersection in the Buenos Aires suburbs

Jeremías Pérez Rabasa

En este artículo analizaremos la intersección raza-clase en el conurbano bonaerense y la categoría "negro" como expresión del racismo estructural. El conurbano bonaerense es el territorio más densamente poblado de Argentina, integrado actualmente por 24 municipios lindantes con la Ciudad de Buenos Aires, pertenece a la Provincia de Buenos Aires, distrito separado de la Ciudad desde el año 1994. Su cercanía con la Ciudad, hacen que esta la eclipse y acapare los análisis académicos, perdiendo la posibilidad de observar las particularidades de este territorio tan desigual.

Pese a que es intención del presente artículo analizar el conurbano bonaerense, mucho de lo que se señala puede ser entendido en clave nacional o incluso americana. La formación de ciudades en los territorios del sur del continente generó situaciones de jerarquización específicas que tuvieron notoria repercusión en la posterior configuración del racismo en los Estado modernos. Esta situación específica en los años previos a la constitución de los Estados en América da cuenta de un proceso de intersección raza-clase muy específico[29], que transmutará durante los siguientes 200 años, pero nunca desaparecerá de la escena pública en Argentina. Por esta razón se desarrolla brevemente un recorrido histórico y finalmente se analiza la situación específica en la actualidad. La división por periodos aquí adoptada corresponde con los diferentes momentos del racismo en el conurbano y sus transformaciones.

[29] Como no se desconoce que la tradición epistemológica de análisis interseccional proviene del feminismo negro en los EEUU, se resalta la importancia de la consideración específica del género en los estudios sobre historia argentina, tal como señala Guzmán (2017).

Aspectos teóricos y metodológicos

En este trabajo se explican las clasificaciones desde "articulaciones históricas complejas" (GRIMSON, 2017, p.111), es decir, se entienden con una perspectiva relacional en un territorio determinado. En este sentido, negro aparece como una categoría flexible (ANDREWS, 1989). En Argentina, y en el área metropolitana específicamente, se produjo una sinonimia de negro con indio mestizo y afro a partir del siglo XIX (ANDREWS, 1989), que se fue profundizando con el correr del siguiente siglo (GRIMSON, 2017). Suplantando a la dicotomía civilización-barbarie, el negro aparece como una categoría compleja que ocupa también a las negritudes no afrodescendientes. Por esta razón, la flexibilidad de la categoría, a la que refiere Andrews se debe entender desde dos dimensiones, desde la dicotomía blanco-no blanco, y desde la intersección raza-clase. En este sentido podemos interpretar al negro como expresión del "racismo estructural" (SEGATO, 2006, p. 6) en el conurbano, es decir, en la promulgación desde el poder[30], de valores y prácticas de fijación de las personas no blancas, en las posiciones subalternas de la sociedad[31].

Ahora bien, la categoría clase, también se torna flexible en este contexto, y diremos que la referencia será a las "clases populares", entendiendo que:

> A pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad, las clases populares comparten una situación común de subalternidad respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social económico y político. De diversas maneras y en grados distintos, todos los grupos que las componen han sido desposeídos del control de los resortes fundamentales que determinan su existencia. (...) la realidad de las clases populares se encuentra cruzada por diferentes situaciones

[30] La referencia es hacia el poder político, económico y mediático que sostienen "un orden social desigual" (ESPIRO; ZUBRZYCKI 2013, p.109).

[31] Se puede afirmar de todas formas, que aun el prejuicio (el racismo que no se expresa en la esfera pública), es un racismo que de forma implícita es estructural, porque se ancla en discursos sociales preexistentes. En ese sentido, el racismo siempre tiene un componente estructural, sea cual fuese su forma (GROSFOGUEL, 2016).

> de explotación, opresión, violencia, pobreza, abandono, precariedad o discriminación (ADAMOVSKY, 2012, p. 2)

Entonces ambas categorías toman una dimensión específica en el análisis y deben entenderse de forma interdependiente para comprender el fenómeno en la región, en Argentina donde el ascenso social era "blanqueador", y en el conurbano bonaerense específicamente. Esta cuestión ya estaba presente en la región en tiempo de la colonia (ANDREWS, 1989) y tal como afirma Peter Wade (2000), estos patrones de jerarquización se continuaron en la conformación de los Estados modernos:

> Las élites latinoamericanas trataron de manejar esa situación con la adaptación de las teorías occidentales de la diferencia humana y la herencia. El determinismo racial de las teorías europeas se evitaba con frecuencia, y se ponía énfasis, en cambio, en la posibilidad de mejorar a la población mediante programas de higiene social, para la salud y las condiciones de vida (p. 42).

En cuanto al aspecto metodológico, este texto se construyó con el análisis de literatura especializada sobre la historia nacional y del conurbano, también se utilizaron estudios y discusiones sobre afrodescendientes y racismo, proporcionados en el curso de Estudios Afrolatinoamericanos del *Afro-Latin American Research Institute* (ALARI) de la Universidad de Harvard, en Massachusetts, EEUU, de la cohorte 2019-2020, donde participó este autor. Por otro lado, las reflexiones en relación a la organización de los negros en el conurbano, en la actualidad, se encuentran atravesadas por el activismo académico de este autor, es decir, por la participación activa desde la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) en la vida pública del conurbano bonaerense. Cabe destacar que desde el Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la UNLa se produce constantemente incidencia en la vida de la comunidad; se articula con organizaciones afroargentinas, indígenas, villeras y migrantes. Esta dimensión de universidad situada en los márgenes, y articulando con el entorno, es lo que permite comprender la especificidad del territorio.

Finalmente vale aclarar que, las reflexiones que componen este artículo están fuertemente atravesadas por la pertenencia racial, de clase y de territorio de quien escribe, siendo nieto de un “cabecita negra” de la jornada de 1945, hijo de inmigrante boliviano residente hace 48 en el país, y uno más de los millones de “negros” que componen el conurbano bonaerense.

Formación del conurbano bonaerense como territorio racializado

El conurbano bonaerense aparece de forma incipiente a finales del siglo XIX. En estos años, la configuración de la élite argentina del deber ser de la nación, estaba notablemente delineado. El poder en Argentina ya claramente centralizado, se auto afirmaba como blanco y europeo. Tal afirmación se sustentaba en la Ciudad de Buenos Aires como una vidriera y en dos formas de política pública que se dio el Estado, la negación y la invisibilización. Negando la existencia misma de la mayoría de la población del propio suelo, se consagraba a todos, parte de un crisol de razas (ADAMOVSKY, 2016), que propugnaba el mestizaje como forma de blanquearse, es decir, civilizarse[32]. Y se procuró invisibilizar a los afros, a los indios, y a los mestizos que no fuesen blancos[33], desde la desaparición en estadísticas[34], hasta historias sin fundamento que se repetían en las universidades, sobre las razas en el país (CIRIO, 2003). Ya sea con la democracia racial, el crisol de razas, el mestizaje, la raza cósmica o el *melting pot*, Argentina no era ajena a la expectativa de las élites de América, que era el blanqueamiento

[32] Esta intersección raza-clase en la especificidad del racismo en Argentina va a mutar a lo largo del siglo XX, para aparecer una y otra vez en el debate.

[33] Pardos, morenos, trigueños, zambos, según se los denominaba en diferentes momentos.

[34] En 1778 el recientemente creado Virreinato del Rio de La Plata realizó un censo nacional donde clasificaba a la población en: españoles, mestizos, mulatos y negros. Luego las categorías cambiaron en las posteriores mediciones clasificando a la población con la categoría trigueño. 100 años después, en 1887 tendremos la última información de este tipo que se borra de los censos definitivamente hasta el 2010, que se incorpora con la categoría afrodescendiente.

(SAGRERA, 1998). Esta asociación del color, y no del origen, se explica en parte porque las propias élites en la región tenían procedencia mixta.

En este caso, surge la intersección raza-clase, donde la blancura y la negritud estarán asociadas al lema civilización-barbarie. Pero al igual que sucedía en la época de la colonia, uno podía blanquearse, civilizarse (ANDREWS, 1989). Aunque, ahora, la necesidad de la élite era blanquear a la población[35], como forma de mejorar la raza de las nuevas naciones. Entonces, aquella premisa que permitía blanquearse al conseguir un mejor estatus social en la colonia devino, en una negación del pasado negro e indígena. Es decir, se reafirmó la blancura de los negros que habían tenido notoriedad pública, como una demostración de la inexistencia de negros en la historia nacional, los casos paradigmáticos de este giro epistemológico son el prócer Monteagudo (GUZMÁN, 2016), y Bernardino Rivadavia (ANDREWS, 1989).

A estas políticas de negación se le sumó una política de invisibilización que consistía en “diluir” el componente no blanco, atrayendo migración europea. Desde el artículo 25 de la Constitución Nacional hasta la Ley Avellaneda (N° 817/1876), la promoción de la migración blanca fue clave, no solo en el cambio poblacional en el país, sino también como un mito fundacional de la nación. La Ciudad de Buenos Aires, vencedora como proyecto unitario, encarnó el ser nacional y por lo tanto la población auténticamente Argentina:

> La esperanza de los afroargentinos de participar en esa sociedad como socios iguales, se realizó solo cuando se aclaró el color de su piel. Pero mientras algunos trigueños con ancestro africano probablemente lograron adquirir la condición racial blanca, parece ser que la mayoría de los afroargentinos rotulados como trigueños en los registros oficiales tendía a permanecer negros y mulatos en la mente de los porteños blancos (ANDREWS, 1989, p. 231)

[35] Sobre todo de la ciudad de Buenos Aires que se había erigido como la vencedora en el conflicto, unitarios-federales.

Finalizando el primer centenario de la patria, los migrantes de origen europeo componían la mitad de la población porteña. La concentración de población ya era notoria, aunque el conurbano todavía era pequeño comparado con la Ciudad (CALELLO, 2000). La dicotomía civilización-barbarie, se aplica con lógica racial, al desaparecer la multiplicidad de categorías intermedias, se comienza a configurar la división negro-blanco.

Crecimiento del conurbano bonaerense y reconfiguración racial

A la invisibilización estadística (JOHNSON, 1979), simbólica (CIRIO, 2003), e historiográfica (Del Río Ortiz, 2009), de finales del siglo XIX en la construcción de un discurso nacional negacionista, e invisibilizador, se le sucedió una política eugenésica que volvió a definir la intersección raza-clase. Este fenómeno, sumado al hecho de la importancia demográfica que tomó el conurbano bonaerense en estos años, comenzó a moldear al territorio como un espacio notoriamente racializado.

A comienzos del siglo XX, la élite argentina se proponía un control específico de la población que permitiera definitivamente mejorar la raza. La migración ahora se controla con mayor dinamismo[36], y recaen discursos racistas sobre cierta parte de la migración europea obrera. Entre los notables de estas ideas eugenésicas, hegemónicas en la intelectualidad de la época[37], se encontraban José Ingenieros (1913), Eugenio Cambaceres (2008), Julián Martel (1981), o el propio Lugones (1905). Las discusiones eugenésicas en la región y en Argentina particularmente, se concentraron masivamente en lo que se conoce como "eugenesia positiva" (SEIJAS, 2017, p.20) por dos razones. En primer lugar, la influencia de la Iglesia Católica en la región (MIRANDA, 2018), y por otro lado, en Argentina particularmente, la migración europea había minorizado (CIRIO, 2014) a la población afro de las ciudades. Este fenómeno era notorio

[36] La Ley de Residencia (N°4144/1902) y la Ley de Defensa Nacional (N°7029/1910) pueden inscribirse en esta línea.

[37] Hay notables excepciones como Alicia Moreau de Justo (VALOBRA, 2012, p. 144).

en Buenos Aires que era la vencedora del proyecto de país a comienzos del siglo XX (Andrews, 1989). Tal como ironizó Jauretche (1967) “Ya que no se pudo hacer el país con las razas superiores, había que anglicanizar en lo posible a las inferiores” (p. 169).

Pero también en las clases populares de las ciudades, estas ideas habían calado hondo. Andrews (1989) da cuenta del racismo de los “porteños blancos” (p. 231) a fines del siglo XIX. Y Arturo Jauretche (1967) se refiere a la consolidación de este pensamiento en las clases populares a comienzos del siglo XX:

> Y así Sarmiento es reverenciado por los descendientes de irlandeses y alemanes del Volga, por los descendientes de judíos y árabes, de italianos y españoles, todos conformes en el racismo de Sarmiento. Porque, de todos modos, ellos están un escalón más alto que los criollos: y les basta, aunque de arriba... como en el gallinero. Para esa gente la cuestión es ser más que alguien; no importa ser menos (p. 167)

Estos “criollos” (p. 62) son en los términos de este autor, los argentinos no blancos[38], que son además los subordinados de las clases populares, ya para estos años, relegados por los inmigrantes en la Provincia de Buenos Aires[39]. Estos inmigrantes comenzarán a conformar una clase intermedia de la sociedad desde el punto de vista económico, pero también de jerarquía, por su condición de blancos, construyendo así, poco a poco un “ethos” propio. A las aspiraciones de progreso económico, se le sumaba la compleja trama discursiva, donde aceptaban ser menos que la élite, pero se distanciaban de una clase popular notoriamente racializada, negada e invizibilizada. La posibilidad de que la siguiente generación de esta clase intermedia, fuese más prospera era una realidad, muy diferente a la situación de las clases populares (ADAMOVSKY, 2012).

[38] En este sentido también se entendía popularmente a comienzo del siglo XX. Afroargentinos, indígenas, y mestizos no blancos. Los que serán denominados posteriormente “cabecitas negras”.

[39] Y por los “gringos” (Jauretche, 1967, p.59) en las provincias del Litoral, y la Patagonia.

El proyecto radical forjó definitivamente el carácter del sector medio de la sociedad, aunque también fue acompañado por los sectores populares, sobre todo en los primeros años:

> Los sectores sociales que llegaron al poder con el triunfo del radicalismo acusaron una fisonomía muy distinta de la que caracterizaba a la generación del 80. Salvo excepciones, los componían hombres modestos, de tronco criollo algunos y de origen inmigrante otros (ROMERO, 2005, P.51).

La élite conservadora, por su parte, presionaba por un proyecto político que condujera al creciente grupo intermedio y a los sectores populares, no había lugar para proyectos democráticos. El notable crecimiento urbano era visto con despreció, y para la oligarquía de estos años la migración se transformó en la "chusma". Por eso la reacción no se hizo esperar y recuperó el control político total en 1930[40]. En estos años desde Yrigoyen en adelante, las ciudades mayoritariamente blanqueadas por los procesos demográficos de los años anteriores, además, sufrieron transformaciones en las condiciones materiales de vida, profundizando la desigualdad en relación al resto del país, sobre todo la Ciudad de Buenos Aires.

La intelectualidad de izquierda, que comienza a tener un lugar de la mano de la clase intermedia en estos años, exaltaba un ideal de obrero europeo, una concepción racista en relación a los criollos no blancos. Los intelectuales de izquierda repetirán durante todo el siglo XX el mismo comportamiento. Lo que Maffia (2008) llamó "invisibilización académica" (p. 380) para el caso argentino, y Grosfoguel (2011) entendería como una forma del "racismo epistemológico" (p. 343) en relación con la producción académica en toda América:

> La clase baja de la sociedad porteña no ha formado ese proletariado, que los dirigentes socialistas se empeñan en buscar; y no ocurrirá tampoco en los años sucesivos. (..) A lo sumo como conciencia de clase lo que hay es una irritación

[40] El gobierno radical no se presentó como una ruptura absoluta del orden vigente. Dos de los ejemplos más notables son que varios integrantes del gobierno de Irigoyen eran miembros de la sociedad rural (Romero, 2005) y, por otro lado, la estrecha relación del ejército, el imperio Ingles, y el gobierno de Irigoyen en los hechos sucedidos en la Patagonia Trágica (Bayer, 2009).

> de pobres contra ricos, la espontánea protesta social que origina la desigualdad y la comparación de la miseria de unos con la prosperidad de otros (JAURETCHE, 1967, p. 72)

Consolidación del conurbano y reaparición del negro

El 17 de octubre de 1945 el conurbano bonaerense se posicionó política y socialmente en el centro de la escena pública. La intersección raza-clase tomó una nueva dimensión a partir de este hecho. Este territorio venía creciendo demográficamente desde comienzos del siglo XX, pero desde 1930, el crecimiento había sido exponencial (CALELLO, 2000). Tras casi medio siglo de transcurrido el siglo XX, las concepciones de la blanquitud del poder, centralizado en la Ciudad de Buenos Aires se creían consolidadas de una vez y para siempre. La irrupción del conurbano le recuerda a la oligarquía, pero también ahora, a la clase media, que el sector más fuertemente marginado de la vida social, política, económica y del propio relato de nación, eran los negros. Eclosionó un sistema clasificatorio y se reacomodarían las definiciones y categorías nuevamente. El negro como intersección raza-clase, vuelve en forma de "cabecita negra" (FERNÁNDEZ BRAVO, 2014, p. 1) y se configura un nuevo panorama social y político:

> Hay una distancia de más de medio siglo entre la iniciación de los dos procesos: el del "aluvión gringo" que dará la clase media y la primera burguesía y el "aluvión criollo" que llamarán zoológico, y que pondrá en definitiva crisis el esquema de "clase principal" y "clase inferior", incorporando a ésta como proletariado, en la moderna sociedad de clases (JAURETCHE, 1967, p. 62)

Este negro asociado al conurbano bonaerense va a tener implicancias hasta la actualidad en la particularidad de este territorio. Pero más allá de la implicancia específica para el territorio conurbano, la presencia física, en la Ciudad de Buenos Aires, de obreros negros y mal vestidos reclamando por su líder político, encontró a una clase media orgullosa de su inserción social y que ahora tenía un destacado motivo para sentirse diferente. Ya no competían

estos obreros negros[41], con los hijos o nietos de los migrantes de años anteriores. La particularidad de la intersección raza-clase en este período transforma las relaciones entre una clase media que, verá como los negros viven un proceso de ascenso social parecido al que algunos de ellos tuvieron 40 años antes.

Esto generará reacciones de rechazo en cierto sector que buscaba distanciarse racialmente. La definición aluvión zoológico, da cuenta de una relectura de la vieja dicotomía civilización o barbarie, una trampa discursiva que aparece una y otra vez de diferentes formas. Ahora la Ciudad se presenta civilizada, donde buena parte de la clase media se identifica con el discurso racista del que fue víctima su ascendencia, y entonces observa horrorizada a los animales sueltos por las calles, la barbarie. La intersección raza-clase se define ahora cabecitas negras: "(...) el término cabecita negra mantuvo fuerte vigencia como forma de estigmatización y viró en ocasiones y según los momentos hacia negro peronista, negro villero, negrada, negro de alma, entre otros." (GRIMSON, 2017, p.117).

Otra consideración posible sobre la clase media es que, efectivamente esta distinción racial con los obreros negros los constituye como identidad política y por consiguiente, es recién con el gobierno peronista que se consolidan como herederos del espíritu pro migrante europeo, propuesto por los intelectuales del siglo XIX como arquetipos del ser nacional:

> (...) si bien antes de la década de 1940 la expresión 'clase media' era probablemente conocida para la mayoría de la gente, no se le daba demasiado uso y es evidente que, si es que existía como una identidad social, se trataba de una identidad muy débilmente instalada (ADAMOVSKY, 2009, p. 237)

En todo caso, más allá de la multicausalidad de eventos que dan lugar a este estrato medio, la dicotomía civilización o barbarie, negro o blanco (SVAMPA, 2006) se cierra sobre los

[41] Muchos del interior y otros tantos segunda o tercera generación de bonaerenses

obreros racializados. Así, los descendientes de los inmigrantes encuentran un lugar de mayor prestigio en la estructura racista de conformación del Estado Argentino.

> Se supone que "cabecita negra" alude al color de pelo, por lo general al "pelo duro", y muchas veces a una piel oscura. "Piel oscura" es una fórmula ambigua: no significa "afro". La oscuridad de la piel puede no ser una cuestión cromática, sino más bien de jerarquía social. Supuestamente, el cabecita negra es, en específico el obrero llegado desde las provincias, de rasgos aindiados, con el cabello hirsuto y renegrido. (GRIMSON, 2017, p. 119)

Tal como lo plantea Grimson (2017), a diferencia de la categoría "descamisados" (p. 113), que será reinterpretada por el propio movimiento político y analizada por la izquierda y el peronismo en la academia, no existieron trabajos sobre "el cabecita negra" hasta comienzos de la década del 60. Por un lado, esto se puede explicar por la invisibilización académica (MAFFIA, 2008) a la que ya se hizo referencia, y por otro, por el propio racismo del peronismo que nunca enfrentó de manera abierta el mito nacional de la Argentina blanca, salvo honrosas excepciones como Jauretche (1967). Respecto de esta nueva forma de la intersección raza-clase y el estigma que suponía el mote negro, Grimson (2017) afirma:

> No hubo un desafío abierto a la idea de una Argentina blanca. Los trabajadores querían incorporarse a la sociedad, incluso querían ser aceptados por quienes los denigraban. El poder del estigma negro fue gigantesco porque jamás se le enfrentó de manera abierta. Al calificar una identidad de clase y política, era claro que cualquier persona que saliera de ese mundo dejaría de ser negro. (p. 123)

El negro del conurbano a finales del siglo XX

Siguiendo el razonamiento de Grimson, la autopercepción de las clases populares era parecida a la de los inmigrantes que compusieron luego el estrato medio de la sociedad. La posibilidad real de una inclusión económica se complementaba con la expectativa de obtener un mayor estatus social en el proceso transformador del blanqueamiento. No obstante, esta situación mutó considerablemente para mediados de los años 70 (ADAMOVSKY, 2012). La

crisis de una forma de Estado que, con vaivenes, había sostenido una ampliación de ciudadanía se quiebra, y comienza un camino irreversible hasta el año 2001. Este nuevo contexto se conocerá como neoliberalismo.

Hugo Ratier (1971) es el primero en advertir esa nueva configuración de la intersección raza-clase y plantea una serie de consideraciones sobre esos sujetos llamados unos años antes, cabecitas negras. Cuestiona fuertemente que Argentina no sea un país racista, cuestión que gozaba de popularidad en la academia de su tiempo, y puso en escena el hecho de que, aunque la composición racial de los sectores populares era diversa (india, mestiza, afrodescendiente, de países limítrofes, etc.), toda esta complejidad ocupa la categoría "negro". Esta apreciación sobre las negritudes no afrodescendientes y la circunscripción territorial de estos negros en las villas, son dos de los enormes aportes de este autor. Definitivamente el fenómeno dicotómico de negro-blanco en el conurbano había sustituido al de civilización-barbarie.

La categoría de trabajador como un referente ordenador de la vida social del país, entra definitivamente en crisis, y la consecuencia directa es la marginación de una enorme porción de trabajadores que se constituyen ahora como excluidos, marginados. El país no recuperará más los niveles de empleo que había gozado y la miseria crecerá notablemente, sobre todo, en los márgenes de las ciudades (ADAMOVSKY, 2012). El conurbano bonaerense, en este contexto, se transforma de forma brutal y acelerada, ahora los negros serán estos marginados, las clases populares. El otrora descamisado como trabajador negro y peronista del conurbano, se desdibuja con el neoliberalismo progresivamente. Entre tanto, también el conurbano se presentó en esta etapa como un territorio de desigualdad. Por un lado, tiene grandes ciudades constituidas por una gran clase media que exacerba las diferencias raciales como única delimitación en un territorio compartido. Por otro lado, desde las clases populares,

los no blancos, se constata una fuerte participación en la vida pública[42] que redundará en un proceso de auto afirmación de categorías como negro o villero (ADAMOVSKY, 2012).

Desde el punto de vista del Estado, las fuerzas de seguridad en el conurbano sometían a los sectores populares de forma violenta (PERELMAN; TUFRO, 2016), la escasez se convirtió en miseria y se dirigieron planes asistenciales focalizados en un claro abandono del sector (HERMIDA, 2016). Es un sector que sigue sobrando en el proyecto de país[43].

Respecto de la escasa producción académica sobre esta cuestión, es importante señalar que el racismo epistémico (GROSFOGUEL, 2011) se presentó de dos formas. En primer, lugar desde la invisibilización académica (MAFFIA, 2008), es decir, la poca producción; y, por otro lado, desde el eurocentrismo, es decir, el rechazo a nuestra producción local en perspectiva situada, un problema que ya se señaló con relación a los socialistas de comienzos de siglo XX:

> Durante los años 90 tal fue nuestro deslumbre con algunas categorías que venían especialmente de Francia para describir los efectos de neoliberalismo en los sujetos populares (desde la exclusión, la vulnerabilidad, etc.) que dejamos de discutir, o hicimos borrón y cuenta nueva de las discusiones que las décadas anteriores nos legaban para entender la otredad en nuestras sociedades. (...) En nuestros diagnósticos, los negros, los villeros y otras tantas categorías nativas despectivas eran discutidas por estas nominaciones que explicaban que las características de estos sujetos no se debían a sus particularidades sino al proceso general de deterioro social que los colocaba en un lugar desventajoso (...) El otro en tanto víctima es tolerable, el problema es el otro cuando pretende decidir. (ARIAS, 2017, p. 57).

[42] Los afroargentinos, sobre todo a partir de la década del 80 (ANNECCHIARICO, 2014). Los distintos grupos indígenas comienzan un proceso de autoafirmación que culmina en los años 90 con legislación específica garantizando derechos de comunidades.

[43] La élite por estos años sigue gozando de los mismos privilegios y tiene las mismas ideas racistas (HERMIDA, 2016), pero pierden su partido militar en el año 1983. Se hace referencia al Estado y no a la élite, ya que la composición del poder político va a ser compartida con una clase media consolidada a diferencia de comienzos de siglo XX.

Finalizando el siglo XX, el estigma racista se sustentaba sobre tres pilares, la invisibilización y la negación como sujeto social y político, -Argentina es blanca- y finalmente la extranjerización del negro – los que hay son unos pocos indígenas, bolivianos, paraguayos, senegaleses, etc., no somos nosotros-. La clase media empobrecida luego de años de ajuste económico resiste su pérdida material, su igualación, diferenciándose lo más posible de las clases populares con una vieja fórmula dicotómica ya conocida -yo blanco, ellos negros- (GELER, 2016).

El negro del bicentenario en el conurbano

El nuevo siglo traerá la crisis más importante desde la vuelta a la democracia en el país, y consigo, la nueva irrupción del conurbano en la Ciudad de Buenos Aires, pero en general, fue la vuelta de los negros a la escena pública con piquetes, ollas populares, cortes de rutas o puentes. La cultura villera (ADAMOVSKY, 2012) sumaría aquí, un elemento político a su discurso, que fue ganando fuerza hasta experiencias actuales como la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, o la reciente experiencia, Unión de Trabajadores de la Economía Popular (MUÑOZ; VILLAR, 2017). Por otro lado, las negritudes afrodescendientes se ven impulsados por años de acumulación de experiencia política y por los cambios normativos internacionales, sobre todo desde la Conferencia de Durban. Los afroargentinos del conurbano[44] encontrarán espacios institucionales para entablar diálogos con el Estado (FRIGERIO; LAMBORGHINI, 2011) y crecerán enormemente al calor del activismo (CIRIO, 2015). Desde los afrodescendientes del tronco colonial de Merlo, hasta los afroargentinos descendientes de caboverdianos en Avellaneda (CIRIO, 2015). Lo propio se puede decir de las comunidades indígenas, que en su heterogeneidad se encontraron en distintos niveles con una creciente participación política y social. En cuanto a los migrantes limítrofes, asentados en el conurbano bonaerense (OSSONA, 2010), comenzaron el nuevo siglo con una ley migratoria

[44] También en Santa Fe, Santiago del Estero, Ciudad de Buenos Aires, Córdoba, entre otros.

por la cual habían abogado durante muchos años. Los migrantes afro, extra Mercosur, por su parte, vivieron procesos de creciente organización (MAFFIA, 2013).

En este contexto el conurbano, como territorio racializado, presenta un nuevo dilema, el negro es una categoría para reivindicar. Las clases populares exigen un reconocimiento no solo económico, sino también de estatus, un reconocimiento racial. Para el conurbano bonaerense la palabra negro sigue significando la posición económica, sigue definiendo de forma dicotómica a todos los no blancos, y además, es una reivindicación territorial y de ciudadanía Argentina, frente a una Ciudad que sigue autoafirmándose como blanca (GELER, 2016) y extranjeriza al negro. El Estado, se hará cargo, en parte, de estas reivindicaciones, influido por el multiculturalismo occidental, pero también por la conducción del peronismo desde el 2003, que recupera parte de su tradición y comienza un proceso lento de reconfiguración del ethos nacional (ADAMOVSKY, 2012). Aparecen categorías como "afrodescendiente" en los registros oficiales, y se reivindican próceres negros, entre otras cuestiones. En este marco, es comprensible que las asociaciones de migrantes africanos tanto como la mayoría de las comunidades indígenas, como los afroargentinos, los migrantes limítrofes y las organizaciones de los sectores populares del conurbano, sigan hoy teniendo una relación política y social con el peronismo. Un fenómeno que debe comprenderse en clave racial.

El racismo estructural en Argentina

A lo largo del trabajo se recorrieron los diferentes momentos en los que la categoría "negro" apareció como definición racial dicotómica, asociada a la intersección raza-clase en el conurbano. La relación de este territorio con la Ciudad de Buenos Aires marcó notablemente las relaciones raciales y las categorías. Luego del bicentenario de la patria se presenta en el conurbano un proceso de transición, donde a la histórica negación invisibilización y extranjerización como formas del racismo, se contrapone una reivindicación del negro como

reconfiguración del ethos nacional por parte de organizaciones afro, pero también de negritudes no afrodescendientes. El negro como intersección raza-clase, heredero de "civilización-barbarie", es además una expresión de la racialización del territorio del área metropolitana "Ciudad Capital-Conurbano". En este sentido, podemos interpretar al negro como expresión del racismo estructural. En un contexto de negación e invisibilización, nombrar al negro es nombrar el racismo.

Referencias

ANNECCHIARICO, Milena. Patrimonio cultural afroargentino: trayectorias, estudios y desafíos. En: *Actas XII Conferencia internacional antropología*. La Habana, Cuba. Instituto Cubano de Antropología 2014.

ADAMOVSKY, Ezequiel. *Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Planeta, 2009.

ADAMOVSKY, Ezequiel. El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas,* vol. 49, no 1, p. 343-364. 2012.

ADAMOVSKY, Ezequiel. *Historia de las clases populares en la Argentina: desde 1880 hasta 2003.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 2012.

ADAMOVSKY, Ezequiel. Race and class through the visual culture of Peronism. En: ALBERTO, Paula. *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 155-183.

ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 1989.

ARIAS, Ana. Prólogo. En: HERMIDA, María; MESCHINI, Paula. *Trabajo Social y descolonialidad. Epistemologías en lo insurgente para la intervención en lo social.* Mar del Plata: EUDEM, 2017, p. 53-62.

BAYER, Osvaldo. *La Patagonia rebelde*. Coyhaique: Editorial Arte y Libertad, 2009.

CALELLO, Tomás. Breve caracterización histórica de la Región Metropolitana de Buenos Aires. En: São Paulo em Perspectiva, São Paulo, vol. 14, no 4, p. 34-42, 2000.

CAMBACERES, Eugenio. *En la sangre*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 2008.

CIRIO, Norberto. La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. En: *Música e Investigación*. Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega vol. 12-13: p. 181-202, Buenos Aires, 2003.

CIRIO, Norberto. El movimiento payadoresco argentino en perspectivas afro y femenina: Matilde Ezeiza, una ilustre desconocida". En: *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega* Nº 28. Pontificia Universidad Católica Argentina. p. 104-140. 2014. Dirección URL: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/movimiento-payadoresco-argentino.pdf. Consultada 31/01/2020.

CIRIO, Norberto. Construyendo una identificación desde la historia local: la categoría afroargentino del tronco colonial como experiencia etnogénica. En: VALERO, Silvia; CAMPOS, Alejandro. *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Buenos Aires: Editorial Corregidor. 2015, p. 333-372.

DEL RÍO ORTIZ, Fernanda. *El lado negro de la Historia de Chile: El discurso historiográfico sobre los africanos y afrodescendientes durante el siglo XIX.* (Maestria) Santiago de Chile Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. 2009.

ESPIRO, María L.; ZUBRZYCKI, Bernarda. Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal: El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. En: Rev. *Question.* Vol. 1, N.° 39, p. 109-121, 2013.

FERNÁNDEZ BRAVO, Nicolás. El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento y reemergencia identitaria entre los santiagueños "afro". En: *Anales del XI Congreso Argentino de Antropología Social,* Rosario, Argentina, 2014.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Demostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino. En: *Boletín americanista*, N° 63, p. 101-120, 2011.

GALTON, Francis. A theory of heredity. En: *The Contemporary review, 1866-1900*. vol. 27, p. 80-95. 1875.

GRIMSON, Alejandro. Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. En: *Desacatos,* N° 55, p. 110-127, 2017.

GELER, Lea Categorías raciales en Buenos Aires: Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. En: *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 37, N° 1, p. 71-87, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. En: *Tabula rasa*, 2011, N° 14, p. 341-355, 2011.

GROSFOGUEL, Ramón. "What is Racism?". En: *Journal of World Systems Research*. Vol. 22, p. 9-15, 2016.

GUZMÁN, Florencia; GELER, Lea; FRIGERIO, Alejandro. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas desde la Argentina.* Buenos Aires: Biblos, 2016.

HERMIDA, María. El Estado, el poder y la política en los estudios poscoloniales y el enfoque descolonial. Aportes para el Trabajo Social. En: HERMIDA, María; MESCHINI, Paula. *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social.* EUDEM, 2016, p. 153-199.

INGENIEROS, José. *Criminología*. Madrid, España: Editor Daniel Jokro, 1913.

JAURETCHE, Arturo. *El medio pelo en la Sociedad Argentina (Apuntes para una sociología nacional).* 4° edición. Buenos Aires: Peña Lillo, 1967.

JOHNSON, Lyman. *Estimaciones de la Población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810.* Buenos Aires: Desarrollo Económico, IDES, 1979.

LEY Nª 817. Ley de Inmigración y colonización. 1876. Dirección URL: http://valijainmigracion.educ.ar/contenido/materiales_para_formacion_docente/textos_de_consulta/18%20Ley%20817.pdf. Consultada el 20/01/2020

LEY N° 4144. Ley de Residencia 1902. Dirección URL: http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=69C938CBE8198CD198D1D21D8A86D24E?id=285274 Consultada el 20/01/2020

LEY N°7029 Ley de defensa social. 1910. Dirección URL: http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=C2D03797EA435384543C4F65696D2F71?id=288825 Consultada el 20/01/2020

LUGONES Leopoldo. *La guerra Gaucha*. Buenos Aires: Arnoldo Moen y Hermano, 1905.

MAFFIA, Marta. La enseñanza y la investigación sobre África y Afroamérica en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. En: LECHINI, Gladys. *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: CEA-CLACSO, p. 369-395, 2008.

MAFFIA, Marta. La nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. Una aproximación desde el trabajo etnográfico. En: PÉREZ-WILKE, Inés; MÁRQUEZ, Florencia. *Nuestra América negra: Territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela, p. 159-178, 2013.

MARTEL, Julián. *La bolsa*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1981.

MICELI, Claudio. José. Ingenieros y los "Archivos de criminología". En: *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur.* Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

MIRANDA, Marisa. La eugenesia tardía en Argentina y su estereotipo de familia, segunda mitad del siglo XX. En: *História, Ciências, Saúde*, v. 25, Rio de Janeiro, Brasil. P. 33-50, 2018.

MUÑOZ, María; VILLAR, Lidia. *Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP en la CGT). Entre la organización sindical y el conflicto político-social.* Buenos Aires: El llano en llamas. Colectivo de investigación. 2017.

OSSONA, Jorge. *La inmigración paraguaya y boliviana en el norte de Lomas de Zamora durante los últimos veinte años.* Buenos Aires: UNSAM-CEHP y UBAFCE/CEINLADI, 2010.

PERELMAN, Marcela; TUFRÓ, Manuel. Violencia institucional. Tensiones actuales de una categoría política central. Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) 2016. Disponible en: https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/11/Violencia-institucional_Perelman_Tufro.pdf Consultada 31/01/2020.

RATIER, Hugo. *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.

ROMERO, José. *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

SAGRERA, Martin. *Los racismos en las Américas: una interpretación histórica*. Madrid: IEPALA Editorial, 1998.

SEGATO, Rita. *Racismo, Discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Brasilia: Serie antropología, 2006.

SEIJAS, María Eugenia. La eugenesia. El caso argentino. (Tesina de Filosofía). Universidad de la Laguna. España. 2017. Disponible en: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/5141/LA%20EUGENESIA.%20EL%20CASO%20ARGENTINO.pdf?sequence=1&isAllowed=y Consultada 31/01/2020.

SVAMPA, Maristella. *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: Taurus, 2006.

VOLOBRA, Adriana. Recorridos, tensiones y desplazamientos en el ideario de Alicia Moreau. En: *Nomadías*, N° 15, p.139-169. 2012. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7390/pr.7390.pdf Consultado 31/01/2020

WADE, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala, 2000.

SEGUNDA PARTE

Estudos Culturais e de Patrimônio material e imaterial

Fig. 6: *Amparo*. Técnica: Desenho sobre monotipia

Fonte: María de los Ángeles Galván Tobare. Mendoza, Argentina.

DIÁSPORA E PERSPECTIVISMO NO ROCK BRASILEIRO: AS MATRIZES DO ELOGIO, DO ESCRACHO E DA IRONIA

Diáspora y perspectivismo en el rock brasileño: las matrices del elogio, del escrache y de la ironía

Diaspora and perspectivism in Brazilian Rock - the matrices of praise, mockery, and irony

Jorge Cardoso Filho

Esse trabalho é resultante das interpretações sobre as configurações valorativas que se apresentavam nas cenas musicais do rock de Salvador e de Cachoeira, ambas cidades no Estado da Bahia, no que concerniam aos elementos de valorização das tradições culturais e musicais locais; diálogos/tensionamentos com outros gêneros musicais e rupturas/reforços com elementos ideológicos hegemônicos do rock. Durante a sistematização e interpretação dessas narrativas, percebemos a necessidade de lidar de forma mais profunda com o campo da memória social e da história oral, uma vez que os discursos valorativos sobre as cenas musicais promoviam, tanto o acionamento de uma determinada gramática, como o apagamento de referências. Algumas vezes, esse acionamento emergia como um movimento de acolhimento das tradições musicais locais, como no caso da banda Escola Pública, de Cachoeira (JESUS, 2019); em outras circunstâncias, se observou uma tentativa de articulação com elementos de religião de matriz africana nas letras das músicas (ARAÚJO, 2015) e identificação das dinâmicas de circulação de outras cidades do Recôncavo (PEREIRA, 2016).

Tais elementos nos levaram a questionar, por exemplo, em que medida a dicotomia global X local seria ainda efetiva para compreender o que estava em jogo nas disputas valorativas. Sobretudo no Brasil, pensamos na identificação de uma categorização nas quais o regional e o nacional possam também participar das escalas.

Neste artigo, apresentamos matrizes iniciais da temática do perspectivismo e da diáspora presentes nos documentos fonográficos de bandas de rock brasileiras, em períodos

diversos, mas sobretudo naquele período pós-tropicalismo. Nosso interesse é mapear sob quais chaves interpretativas a dimensão da alteridade emerge no rock brasileiro, seja nas suas imagens, letras, sonoridades e/ou performances.

Um dos álbuns lançados pela banda brasileira Sepultura, por exemplo, é emblemático dessa expressão da relação com a alteridade. Em 1996, o álbum *Roots*, gravado dentro de uma tradição das sonoridades do heavy metal, estabelece um diálogo musical decisivo com percussões da música afro-brasileira, além de vozes e cantos indígenas em determinadas faixas. *Roots* foi aclamado pela crítica especializada, tornando o Sepultura uma banda de prestígio internacional, não apenas no heavy metal, mas no rock em geral. Entretanto, a recepção dos ouvintes brasileiros foi extremamente controversa, uma vez que não reconheciam as incorporações musicais e temáticas feitas pela banda como do campo simbólico do gênero heavy metal, o que gerou um punhado de críticas negativas, por parte dos fãs (KAHN-HARRIS, 2000; AVELAR, 2003).

O gesto estilístico efetuado pelo Sepultura incorpora dentro do regime estético do heavy metal, partes, até então, sem participação naquele regime de partilha do sensível (RANCIÈRE, 2005) e, ao fazê-lo, explicita para o público o próprio silenciamento produzido pela comunidade de fãs que, até então, não estabelecia diálogos com o que havia das tradições afro-diaspóricas e ameríndias do Brasil. Nosso questionamento acerca dos temas referentes à diáspora e ao perspectivismo no rock brasileiro emerge tomando esse episódio como importante. A partir de um mapeamento de álbuns de rock lançados no Brasil após a década de 1980, apresentamos a partir de quais chaves interpretativas essa alteridade emerge no rock brasileiro.

De Atlântico negro, metafísicas canibais e tropicalismos

A discussão sobre diáspora e perspectivismo é fundamental para os Estudos Culturais de matrizes latino-americana e brasileiras, uma vez que ao pautar os problemas enfrentados pelos povos indígenas e população negra (que chegou ao continente num regime de exploração de trabalho escravo) houve necessidade de tornar visível grupos que anteriormente haviam sido silenciados. Antropólogos diversos, críticos culturais e ativistas políticos já estabelecem formas de investigação que buscam desconstruir as assimetrias de saberes produzidos, legando-nos um conjunto interessantíssimo de referências para formular outras formas de relacionamento com o mundo.

No campo das experiências musicais brasileiras, a diáspora africana já havia sido evocada para explicar um dos principais gêneros musicais do país: o samba. Mais à frente, a metáfora da antropofagia (ritual ameríndio), também foi evocada como princípio poético e reflexivo para artistas diversos (do audiovisual, música, teatro etc.) no Movimento Modernista, inicialmente, e retomado no Tropicalismo e Cinema Novo. Contudo, a parte algumas iniciativas da década de 1970, com bandas como Novos Baianos, Secos e Molhados, essas matrizes perderam espaço no rock nacional, mesmo que aparecendo de maneira irruptiva nas iniciativas de músicos, compositores e nas artes de capa dos álbuns, uma vez ou outra.

Nesse debate, o movimento interpretativo proposto por Paul Gilroy (2012) é fundamental para identificar como as condições dos intelectuais negros (sobretudo com os terrores indizíveis da experiência escrava) os levaram, como consequência, a formular desenvolvimentos para modernismos negros. Para Gilroy, traços residuais[45] da experiência escravizante se encontram no cerne das produções culturais afro-atlânticas. Os modernismos

[45] Gilroy emprega aqui as proposições de Raymond Williams referentes à noção de estruturas de sentimento emergentes, hegemônicas ou residuais, que oferecem a possibilidade de interpretar as transformações culturais que ocorrem em uma determinada época.

negros, por suas origens híbridas e crioulas no ocidente, se distinguem dos modernismos brancos, no que concerne especificamente a questões como a mercadoria, a consciência identitária e a autonomia porque suas expressões guardam aspectos das suas condições de produção, da história dos povos e relativa autonomia no campo.

Essas formas culturais expressivas são, portanto, ocidentais e modernas; mas isto não é tudo que elas são. [...] Seu poder especial deriva de uma duplicidade, de sua localização instável simultaneamente dentro e fora das convenções, premissas e regras estéticas que distinguem e periodizam a modernidade. Essas formas musicais e os diálogos interculturais para os quais elas contribuem são uma refutação dinâmica das sugestões hegelianas de que o pensamento e a reflexão superaram a arte e que a arte é oposta à filosofia como forma mais inferior, meramente sensual de reconciliação entre natureza e realidade finita (GILROY, 2012).

Nesse sentido, a música cumpriu um papel de construção da autoconsciência para os escravos e recém libertos, mas também cumpre função fundamental nos processos de resistência e emancipação dos grupos subalternizados ao redor do mundo. Gilroy propõe, desse modo, que a música negra pós-escravidão seja abordada a partir das relações sociais que a sustentam. É nesse sentido que ele chama atenção para a performance como um produto das condições históricas que possibilitaram sua emergência, como “ingredientes pré e anti-discursivos da metacomunicação negra” (GILROY, 2012, p. 162).

Nas suas origens, o gênero rock emerge como fruto dessas expressões musicais negras nas lógicas de fluxo e refluxo com outras expressões musicais americanas – como a música country, por exemplo[46]. Seguimos, desse modo, a proposta de incorporar as redes que tornam possíveis a transmissão dessas expressões culturais negras, a fim de melhor pensar

[46] Na experiência do início do século XXI, o Rap e o movimento Hip-Hop, de maneira mais ampla, parecem desempenhar de forma mais efetiva essa função simultânea de atuar como uma forma expressiva global e manter relativa autonomia no mercado da artes, bem como uma atenção às condições de produção das expressões e trabalhar com as consciências identitárias dos grupos de ouvintes.

criticamente "os produtos artísticos e códigos estéticos que, embora possam ser rastreados até um local distinto, têm sido alterados seja pela passagem do tempo ou por seu deslocamento, reterritorialização ou disseminação por redes de comunicação e troca cultural" (GILROY, 2012). Esse movimento é decisivo para promover uma forma de resistência que não seja monocultural, nacional e/ou etnocêntrica. É preciso refutar a ortodoxia e incorporar a ponderação da similaridade e diferença.

> Que problemas analíticos especiais surgem se um estilo, gênero ou desempenho particular de música são identificados como expressivos da essência absoluta do grupo que os produziu? Que contradições surgem na transmissão e na adaptação dessa expressão cultural por outras populações da diáspora, e como serão resolvidas? (...) onde a música é pensada como emblemática e constitutiva da diferença racial em lugar de apenas associada a esta, como a música é utilizada para especificar questões gerais pertinentes ao problema da autenticidade racial e à consequente autoidentidade do grupo étnico? (GILROY, 2012, p. 163)

Ele também aponta a função de distinção social que as expressões musicais negras exerceram no período marcando, inclusive, as instabilidades nas lutas de classe e nas lutas antiracismo. Ao mesmo tempo, ofereceu aos negros um modo distinto de viver sua negritude e atraiu a atenção de outros grupos subalternizados diversos (como os asiáticos, no contexto do Reino Unido, mas também turcos, na Alemanha, ou argelinos, na França), que incorporaram a musicalidade do Atlântico negro como parte de suas próprias expressões culturais e formas de resistir às modernidades brancas.

É nesse ponto que a formulação de Stuart Hall (2003), sobre o conceito de diáspora, ajuda a formular de maneira mais circunscrita nosso problema de investigação, pois na medida em que a expressão de uma cultura pop global e marcada por um capitalismo biopolítico é incorporado como dispositivo de expressão e de instituição de outras formas de partilha do sensível, estabelece-se um processo de negociação em que tanto há espaço para o constrangimento imposto pela biopolítica, quanto para as rupturas.

> O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre dentro e fora (...) A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial a cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-sausseriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado (HALL, 2003, p. 33)

Assim, o autor vai reivindicar uma concepção de diáspora em diálogo com Paul Gilroy, indicando que as histórias nacionais caribenhas (e ampliamos aqui para de povos da América do Sul, mas também de grupos que são sistematicamente explorados e/ou considerados subversivos), devem ser articuladas às histórias oficiais europeias, demonstrando assim as "semelhanças familiares" entre as regiões. A diáspora não deve ser entendida como um dispositivo narrativo que implica o mero retorno a um passado fixado, excludente e binário, deve "abarcar os processos mais amplos – jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro" (HALL, 2003, p. 47). Nesse sentido, podemos afirmar que as emergências de cenas musicais do rock estão em negociação com uma zona instituída e estabilizada (ao menos, provisoriamente) dos circuitos culturais. As ações de valoração das cenas rock diversas, portanto, buscam desestabilizar essas institucionalidades e promover formas de engajamento sensível, a partir de aspectos situacionais e da vida cotidiana de cada uma das cidades.

No Brasil, movimentos culturais muito diversos, ora incorporam tais dinâmicas ora rechaçaram esses diálogos. Os exemplos indicados por Liv Sovik (2018) para apresentar nomes importantes do rock brasileiro da década de 1980, demonstram como foi possível um movimento de embranquecimento do rock nacional que parecia concorrer com uma vertente tropicalista – na qual as letras e texturas sonoras pós-modernas explicavam muito bem os princípios antropofágicos que permeavam as expressões culturais daqueles artistas. *Inútil,* de Ultraje a Rigor (1983), foi um hino por uma década inteira; Renato Russo formou toda uma

geração (SOVIK, p. 12), chamando atenção para dois grupos que ocuparam a cena[47] rock brasileira.

A Tropicália tomou o mote da antropofagia modernista como fundante do seu movimento, destacando o dispositivo de autotransformação e superação das próprias condições, por um lado, e a inspiração no gesto poético de muitos escritores, artistas e poetas brasileiros (desde os Modernistas de 1922, passando pelo Cinema Novo, por exemplo). Há um conjunto recente de trabalhos que vem retomando esse elemento antropofágico como princípio norteador de expressividade. (CARDOSO FILHO, 2015)

O modo como o antropológo Eduardo Viveiros de Castro interpreta as narrativas dos jesuítas portugueses sobre o catequismo dos indígenas, a respeito de uma suposta inconstância dos indígenas em seguir os ensinamentos proferidos pelos padres, é reapropriada na metáfora entre mármore (duradouro e rígido) e murta (mutável e flexível), utilizada pelos próprios catequizadores para menosprezar a cultura dos ameríndios em prol da cultura europeia. Viveiros de Castro inverte o sentido inicial da metáfora e conclui que é a murta quem garante o reconhecimento das alteridades. Neste sentido, o desejo dos ameríndios pelos europeus passa a ser considerado na sua dimensão ontológica, como o desejo pela alteridade, desejo pelos devires e não como uma ingenuidade suposta dos indígenas do litoral brasileiro.

Mais adiante, o autor também aponta para as funções do ritual antropofágico da cultura Tupinambá como um dos dispositivos de memória e configuração das identidades, na medida em que possuía um aspecto vingativo dos inimigos, além de ser o ato prático de "tornar-se outro", solenemente realizado em público, junto à tribo.

---

[47] Amplamente discutido por muitos autores, o conceito de cena musical foi sistematizado por Will Straw, no início da década de 90. Simone Sá (2011) faz questão de apresentar com detalhes a gênese do artigo seminal de Straw – a conferência The Music Industry in a Changing World – e a versão sintética publicada no livro de Ken Gelder e Sarah Thornton, The Subculture Reader – de modo que dialogamos diretamente com este.

> A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza. (CASTRO, 2011, p. 205).

Esse princípio de "tornar-se outro" pode ser pensado também na matriz que Oswald e Mário de Andrade formularam sobre antropofagia e polifonia, para pensar traços característicos e comuns nas expressões artísticas. A antropofagia, originalmente o ritual indígena, de variadas nações, de comer o inimigo, com o objetivo de absorver determinadas características[48], é empregada como uma metáfora por Oswald de Andrade para explicar seu gesto poético, de modo que seus poemas e prosas revelam essa compreensão fundamental. A contribuição de Mario de Andrade pode ser identificada tanto por meio da "rapsódia experimental" *Macunaíma: um herói sem nenhum caráter*, na qual promove uma "colagem de mitos, canções, rituais e textos de origens indígenas, africanas, portuguesas e brasileiras (...) ele é um personagem alegórico sem identidade racial ou cultural fixa" (DUNN, 2009, p. 39), quanto pelas suas posições sobre música brasileira.

> A consequência imediata da invenção modernista é a ocorrência de uma práxis estética que coloca em relevo os aspectos filosóficos inerentes ao fazer artístico: expressar na tessitura da linguagem a multiplicidade própria do conflito, enquanto procedimento heterônimo, cujo efeito é o choque de alteridade - a descoberta do próprio. Mais do que operar um ato rebelde de destruição do parnasianismo romântico, a nova escrita exibia dotes pouco conhecidos da cultura erudita, mas comuns às manifestações populares da cultura miscigenada da América. Sonoridade e ritmo apelando aos ouvidos para fazer o chamamento da consciência recalcada e adormecida em bons costumes (MOTA, 2010, p. 112)

[48] Viveiros de Castro nos ensina que "a morte e a devoração pelos inimigos se insere na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa" (2011, p. 232). Explica ainda que esse sistema concedia um valor fundamental ao aspecto vindicável da morte por canibalismo: "longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente" (2011, p. 238).

Um sistema que valoriza o devir em detrimento à fixidez. O movimento transformador ao invés da busca pela origem. Daí muitas chaves interpretativas de movimentos musicais brasileiros (como o Tropicalismo e o Manguebeat[49]) serem produzidas pelo viés antropofágico – incorporar as influências globalizantes, comê-las e transformar-se em algo diferente. A antropofagia, não apenas como uma característica poética, mas também ética. Repertório que nega a linearidade das narrativas identitárias em favor do perspectivismo ameríndio. Para Sovik (2018), a Tropicália é um movimento que expressa que o "Outro", essa alteridade, não está disponível para ser instrumentalizado, mas somente se apresenta mediante sua dimensão familiar e, ao mesmo tempo, "inefável" (p. 25). Formulação que se aproxima consideravelmente das proposições de Gilroy, Hall e Viveiros de Castro e sintetiza, em nossa perspectiva, as formas de relação com o "Outro" que se expressam no rock brasileiro.

Algumas matrizes: Cascadura, Gangrena Gasosa e Paralamas do Sucesso

Uma história clássica do rock demarca, enquanto fenômeno cultural e social, certos acontecimentos e padrões poéticos e musicais, construindo assim uma narrativa organizada e coerente com as convencionalidades operantes. Na dinâmica do vivido em cada cena musical, entretanto, as experiências emergem de maneiras diversas, nem sempre seguindo os fluxos instituídos nessas convenções e gramáticas, o que nos indica a necessidade de observar as ações cotidianas, as manifestações banais. Straw (2006) enfatiza a ideia de que as cenas musicais são

[49] O Mangue foi um processo de produção e divulgação de novas criações em música pop - com ecos no cinema, moda, artes plásticas, dança e literatura - ao mesmo tempo em que recuperou as tradições musicais em Pernambuco. Esse movimento se pautou tanto na busca desses ritmos e seus produtores populares, como também na construção de formas de divulgação de trabalhos dos jovens músicos e dos artistas tradicionais. A ideia central era "antenar" os novos produtos da cultura urbana com os desenvolvimentos mais recentes da cultura pop, a tecnologia eletrônico-digital e as formas da cultura local (VARGAS, 2007, p. 17)

espaços geográficos urbanos específicos para a articulação de múltiplas práticas musicais, o que permite uma aproximação com a noção de território cunhada por Milton Santos.

> Os territórios tendem a uma compartimentação generalizada, onde se associam e se chocam o movimento geral da sociedade planetária e o movimento particular de cada fração, regional ou local da sociedade nacional. Esses movimentos são paralelos a um processo de fragmentação que rouba às coletividades o comando do seu destino (...) Mas o território não é um dado neutro nem um ator passivo. Produz-se uma verdadeira esquizofrenia, já que os lugares escolhidos acolhem e beneficiam os vetores da racionalidade dominante, mas também permitem a emergência de outras formas de vida (SANTOS, 2000, p. 79-80)

As experiências que emergem a partir das práticas das cenas rock e esses territórios articulam aspectos de tradições locais e comunitárias aos elementos mais caracterizantes de uma cultura global, inclusive nas linguagens do pop, ora reforçando marcas violentas de opressão do global frente ao local, ora explorando brechas e fissuras para insurgências. Nesse sentido, Herschmann (2011) indica a importância de refletir sobre como os territórios podem ser pensados não numa perspectiva de fixidez, mas na sua marcação de fluxos intensos e nomadismos, que o leva a pensar que se trata de territorialidades fluídas sônico-musicais, que afetam os ritmos e cotidianos das cidades. E conclui,

> Tomando como alicerce todos estes estudos que vêm sendo realizados no centro do Rio de Janeiro, poder-se-ia afirmar que nem todos estes grupos musicais fazem parte necessariamente de circuitos ou cenas musicais. Contudo, poder-se-ia argumentar que são casos de agenciamentos, que, sem dúvida, promovem territorialidades sônico-musicais, as quais ressignificam (temporariamente e/ou com regularidade) a cidade do Rio de Janeiro (HERSCHMANN, 2011, p. 52)

Assim, compreendemos que, mesmo nos casos em que uma configuração permanente de cena musical rock não ocorra, os espaços de shows, bairros e evento podem acabar sendo apropriados pelos atores sociais, produzir esses agenciamentos e marcar, mesmo que provisoriamente, a dinâmica dessas cidades. Não é apenas nessa dicotomia global X local

que entendemos que esses tensionamentos podem se apresentar. Podem estar evidenciados, por exemplo, numa disputa "rock baiano" com "rock nordestino" - fazendo emergir uma tensão local X regional - ou mesmo numa disputa entre "rock nordestino" e BRock - um tensionamento entre regional e nacional.

Finalmente, destacamos ainda a importância do conceito de gênero musical em nossa trajetória de pesquisa. As argumentações sobre os gêneros musicais revelam concepções sobre como determinada música deveria soar, quais tipos de características ela deveria ter, ou seja, revelam um conjunto de valores partilhados tanto ético, quanto cultural e tecnicamente que são resultado das mediações que atuam na configuração do gênero musical, num contexto determinado[50]. Segundo Robert Walser, os gêneros musicais:

> Funcionam como horizontes de expectativas para leitores (ou ouvintes) e como modelos de composição para autores (ou músicos). Mais importante Todorov argumenta que gêneros existem porque as sociedades coletivamente escolhem e codificam os atos que correspondem as suas ideologias. O discurso de uma sociedade depende de seus materiais brutos linguísticos (ou musicais) e de ideologias circunscritas historicamente. Discursos são formados, mantidos e transformados pelo diálogo; falantes aprendem com e respondem a outros, os significados das reiterações nunca são permanentemente fixos, não podem ser encontrados num dicionário. (WALSER, 1993, p. 29. Tradução nossa)[51].

[50] Muitos gêneros musicais foram duramente criticados no campo da música popular massiva. O primeiro deles foi certamente o jazz – nesse sentido, Theodor Adorno aparece como figura central – seguido de perto pelo rock, Rap e mesmo a música techno. De forma geral, pode-se dizer que as críticas sofridas por esses gêneros musicais estavam ligadas ao fato de serem vistos como sintomas das reorganizações nas mediações predominantes com o simbólico, e como seus críticos pretendiam salvaguardar tais mediações se posicionavam significativamente contra as novas manifestações expressivas e àquilo que elas representavam.

[51] Come to function as horizons of expectation for readers (or listeners) and modes of composition for authors (or musicians). Most important, Todorov argues that genres exist because societies collectively choose and codify the acts that correspond most closely to their ideologies. A society's discourse depends upon its linguistic (or musical) raw materials and upon historically circumscribed ideologies. Discourses are formed, maintained, and transformed through dialogue; speakers learn from and respond to others, and the meanings of their utterances are never permanently fixed, cannot be found in a dictionary (WALSER, 1993, p. 29)

Como não são permanentemente fixos, os gêneros se reinventam e resistem a definições dogmáticas que os pensam como sistemas de força determinantes, que anulam as possibilidades de fuga, oscilação e contribuição singular das experiências musicais.

As recorrências nos ajudam a pensar de quais modos as práticas cotidianas das cenas musicais exercitam políticas sensíveis de modo a torná-las provisoriamente estáveis. Como um regime estético é constantemente colocado em xeque por meio dos danos e das tentativas de exercer controle sobre as partes, há de se perceber aspectos tensivos, no interior dessa estabilidade, que escapam à dimensão de recorrência, pondo-a em fluxo. Gêneros compreendidos não somente como componentes textuais, mas como categoria textual e cultural (GOMES, 2011). Gêneros como práticas discursivas e, portanto, como relações de poder e funções do discurso. Como se pode perceber, essa perspectiva de estudo não é nem formalista, nem universalista. Tomamos o aspecto estético como uma dimensão central do fenômeno a ser estudado, articulando-o às condições culturais, políticas e econômicas que são interfaces do estético.

Ao analisar os elementos de africanidade presentes na trajetória da banda baiana Cascadura, Stephen Araújo (2015), por exemplo, tomou como fonte de pesquisa as letras das canções *Minha Doce Senhora*, *Senhor das Moscas* e *Uma Lenda do Fogo*, e articulou os dados à entrevistas realizadas com músicos e o produtor da banda.

> Apesar dos membros da banda afirmarem que as africanidades foram inseridas naturalmente em suas canções, torna-se possível entender que, o fato de o Cascadura ser uma banda de rock de Salvador e incorporar elementos de africanidade, responsáveis pela formação cultural da Bahia, é uma estratégia bastante sagaz no processo de visibilidade nacional e produção artística, globalizando os elementos afro-brasileiros através do veículo de comunicação que é o rock. (ARAÚJO, 2016, p. 21)

As conclusões produzidas por Araújo dão pistas interessantes sobre os movimentos de aderência e recusa que podem se evidenciar durante as investigações na cena musical rock

de Salvador. A canção *Senhor das Moscas*, por exemplo, gravada para o lançamento no álbum *Bogary* (2006) apresenta um riff agressivo e rápido, bem no estilo rock pesado. Sua letra traz elementos que permitem uma referência a um dos orixás das religiões de matriz africana: Obaluaê, Senhor de Terra e dos Mortos[52].

> Tu, que escondes o Amor/ do qual é detentor/ há milhões de dias
> Tu que é próprio da dor/ dela é professor/ e de natureza arredia
> OOh! Meu velho me salva! / Me livra da mágoa/ Transforma em asas minha cruz
> Tu, que é da rejeição/ me traz proteção/ me leva consigo
> Tu que, assim como eu/ nunca aprendeu/ o que é temer um inimigo
> OOh! Meu velho me salva! Me livra da mágoa/ Transforma em asas minha cruz
> Senhor das Moscas, nas horas mais loucas de escuridão me acende a luz
> Tu de rosto marcado/ que mantém guardado
> Embaixo desse seu capuz
> Tu que é força e valor, é nobreza e pavor
> Mostra aqui se eu te faço jus (CASCADURA, 2006)

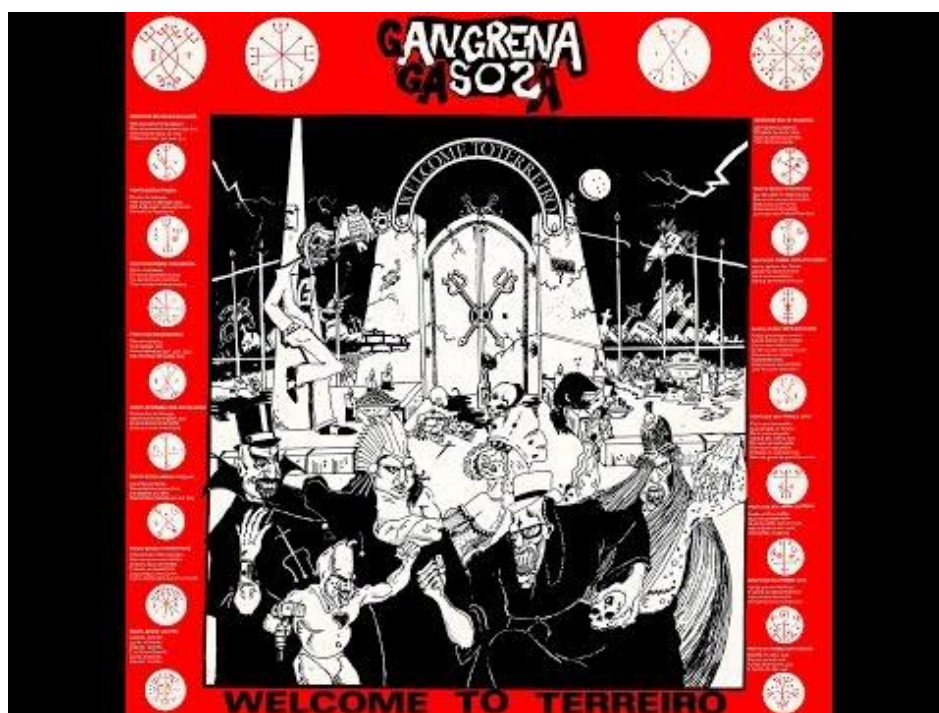
A narrativa da canção estabelece o senhor das moscas como um ente valorativo positivo, relacionado ao amor, salvamento, proteção, força e nobreza. Ao mesmo tempo, também é caracterizado como sofredor, arredio e de rosto marcado. Descreve, assim, uma relação de reverência com esse ente e uma aproximação com o mesmo. Curiosamente, nas tradições pagãs europeias, o senhor das moscas é chamado Zebu, e é muito apropriado no universo simbólico do rock. No entanto, quando é evocado fazendo referência a esse campo semântico, o senhor das moscas é associado à violência e sacrifícios, o que afasta da caracterização promovida na letra da canção. A banda Cascadura aposta numa relação entre o

[52] Obaluaê é também chamado de Omolu e, no sincretismo religioso da Bahia, está relacionado aos santos católicos São Roque e São Lázaro, pela proximidade destes personagens nas narrativas católicas e afro-brasileiras. Obaluaê/Omolu ficou conhecido na literatura brasileira pela obra de Jorge Amado, Capitães da Areia, orixá das doenças e da saúde. É filho de Nanã Baruku, uma entidade também velha, Senhora da Lama e dos mangues. Em tempo de pandemia de Covid-19, é salutar evocar a proteção do velho. Atotó, Obaluaê!

senhor das moscas e outros valores. Valores mais próximos aos que são cultivados por adeptos da religião de matriz africana, usuais em Salvador. A banda inverte o campo semântico inicial ao qual o signo "senhor das moscas" está vinculado e, ao enfocá-lo a partir do prisma das religiões de matriz africana, valoriza os aspectos diaspóricos do encontro com a alteridade.

Mantendo a temática das religiões de matriz africana em foco, cultivadas em territórios em que sua presença é usual, identificamos uma outra forma de apropriação da alteridade, a partir da banda carioca Gangrena Gasosa, em seu álbum *Welcome to Terreiro* (1993). Desde o título do álbum, passando pela sua arte gráfica e pelos nomes das músicas, percebe-se uma referência direta a uma série de símbolos dessas religiões: terreiro, o nome dado aos locais onde os adeptos da religião se reúnem para celebrar seus cultos; *Exu Noise Terror*, música que traz no título o orixá da ligação e comunicação; *Despacho from Hell*, título de música que associa o nome usado no senso comum para expressar as oferendas feitas pelos praticantes de religião de matriz africana.

A capa do álbum conta com uma arte gráfica, com a caricatura dos integrantes da banda vestidos com trajes típicos de figuras do universo das religiões afro, como exus, orixás e caboclos. Os traços exagerados nas caricaturas buscam produzir o riso, gerando assim um campo de relações daqueles personagens com o âmbito do grotesco. O universo valorativo aqui está relacionado à capacidade dos espectadores de reconhecerem as convenções de um dos gêneros do rock pesado (o heavy metal) e rirem dessas convenções serem atreladas ao universo religioso afro-brasileiro. Trata-se de um riso que se ampara no provável desencaixe entre o universo simbólico do gênero musical e universo simbólico da religião afro-brasileira.

Fig. 7: *Gangrena Gasosa*

Fonte: Capa do álbum *Welcome to Terreiro* (1993)

No caso da Gangrena Gasosa é a partir da chave humorística que se estabelece a relação com a alteridade. Continuam tematizando "deuses", mas dessa vez são os deuses/entidades da própria cultura cotidiana, apropriadas do candomblé e da umbanda. Essas figuras são convocadas a habitar o universo simbólico do Metal, o que promove o deslocamento dos seus respectivos universos tradicionais e os ressignifica numa dimensão debochada – buscando o riso daquele que consome os produtos da banda. Há o perigo, nesse movimento, de que o riso seja produzido em função do rebaixamento do "Outro" e que o humor seja tomado como uma forma de opressão – uma vez que se trata da expressão religiosa dos grupos que sofreram processo de exclusão sistêmico.

Finalmente, identificamos uma terceira chave para compreensão dos modos como o rock brasileiro lida com alteridade. Uma chave de leitura que também está vinculada ao

humor, mas não de forma escrachada como empregado pela Gangrena Gasosa. Trata-se da ironia e da auto reflexão como estratégia de apreender a relação com a alteridade. Nos parece esse o caso encontrado em um dos álbuns seminais do chamado BRock: *Selvagem?* (1986), da banda Paralamas do Sucesso. *Selvagem?* vendeu cerca de 650 mil cópias, no primeiro ano de excursão, e está entre alguns dos álbuns mais importantes da música brasileira daquela década, junto com *Dois* (Legião Urbana), *Cabeça Dinossauro* (Titãs), *Rádio Pirata* (RPM) e *Nós vamos invadir sua praia* (Ultraje a Rigor).

Inicialmente, a musicalidade das bandas BRock não incluía elementos rítmicos ou instrumentos característicos da identidade sonora brasileira. (ULHÔA, 2003) Parecia mesmo haver uma importação da sonoridade inglesa, adaptada aos elementos ideológicos e a língua portuguesa, que predominava nas letras das canções. No entanto, *Selvagem?* trouxe uma proposta de diálogo mais imediato com esses ritmos tropicais (inclusive com uma composição de Gilberto Gil no álbum: *A novidade*).

Fig. 8: Paralamas do Sucesso

Fonte: Capa do álbum *Selvagem?* (1986)

Os Paralamas do Sucesso apostaram no reconhecimento da condição de "atraso" e "precariedade" como um estilo possível, que fica imediatamente visível na capa do disco.

A imagem questiona (a interrogação no título é fundamental para esse efeito) a possibilidade de resgate de uma condição originária do Brasil, do indígena e do paradisíaco, após o processo civilizatório no qual se inseriu. Daí a auto ironia e a ambivalência da proposição feita na capa do disco; ao mesmo tempo em que homenageia esse aspecto originário da cultura brasileira, questiona a possibilidade de reatar essa tradição no contexto em que o álbum é lançado.

A ambiguidade da capa também favorece a construção de um efeito de carnavalização, mediante o emprego das cores, da (semi) nudez e diversão. A ambiguidade é celebrada, ela não é evitada de nenhuma maneira. Faz parte da lógica transubstanciar mediante a reinvenção do mito selvagem, que é originário do Brasil.

Figuras da diáspora e do perspectivismo no rock brasileiro

Esse mapeamento inicial nos permite observar algumas nuances no tratamento da temática da diáspora e do perspectivismo no rock brasileiro. Enquanto o trabalho da banda Cascadura lida com a temática da religião africana valorizando positivamente os elementos daquela tradição, Gangrena Gasosa e Paralamas do Sucesso estabelecem leituras humorísticas, seja com a religião afro ou com as populações indígenas, incorporando a alteridade por um prisma aberto às deformações, decorrentes dos próprios formatos humorísticos que empregam.

A estratégia encontrada no álbum do Cascadura ressalta as características positivas no encontro com o "Outro", determinada em ver e valorizar como encarnação dos valores mais altos da cultura. Uma integração com a intensidade daquela experiência, uma ode à adaptação recíproca entre rock e religião de matriz africana. A adaptação recíproca implica que tanto o gênero musical quando os signos se "ampliam", uma vez que na relação estabelecida, aspectos culturais e semióticos que não compunham o acervo disponível passam a fazer parte de ambos.

Quem pesquisar “senhor das moscas” em um aplicativo de buscas certamente será apresentado tanto aos sentidos da mitologia pagã quanto à música da banda Cascadura.

Essa perspectiva de tratamento das temáticas da diáspora e perspectivismo já havia sido encontrada no álbum *Roots* (1996), do Sepultura, e durante o processo de mapeamento da cena musical rock em Cachoeira, por exemplo. Ficou evidente um movimento de valorização do aspecto local e perspectiva integradora nos trabalhos da banda Escola Pública, sobretudo na reiteração de nomes como o de Ederaldo Gentil, sambista baiano que foi gravado por Clara Nunes e teve uma grande carreira, junto com Batatinha. Mesmo que, em várias ocasiões, um nome globalizado do rock, como a banda Pink Floyd, fosse acionado de maneira imediata pelos integrantes da banda, inserindo uma dose mais global e coletiva essa formulação regional e cotidiana que se expressa no cotidiano dos músicos em Cachoeira, (JESUS, 2019).

As estratégias encontradas nos álbuns da Gangrena Gasosa e dos Paralamas do Sucesso fazem uso do humor, o que indica o encontro com a alteridade é tensivo, podendo gerar risos. Ainda que se encontrem numa mesma chave de leitura, as estratégias empregadas em cada um dos álbuns não são as mesmas. Isso porque o riso a partir do qual a Gangrena Gasosa convoca o interlocutor é um riso distanciado - como se afirmasse que aqueles elementos culturais não devessem fazer parte do repertório do Rock. Trata-se, portanto de um riso escrachado, que se distancia do “Outro” com o qual se encontra. Já o riso convocado pelo Paralamas do Sucesso incorpora a própria condição da banda e do Rock brasileiro, de forma geral, uma vez que questiona a possibilidade de retomar uma condição originária “selvagem”, como supostamente os povos indígenas viveriam. Trata-se, portanto, de uma auto ironia que considera a própria condição de ser risível.

São duas operações diferentes, portanto, uma empregando um humor de distanciamento e escrachado, da Gangrena Gasosa, outra empregando um humor irônico e de aproximação, do Paralamas do Sucesso.

Como a maior parte dos países das Américas, o Brasil teve seus povos originais (os indígenas) expulsos de suas terras, exterminados durante o processo de colonização ou convertidos ao catolicismo pelos europeus que chegaram a estas terras. Durante o período, o país também adotou um regime de trabalho escravagista, impondo trabalho escravo, sobretudo, aos africanos que chegavam aos portos brasileiros em um sistema de tráfico de pessoas. O Brasil foi o último país da América a abolir esse regime de trabalho - o que não foi acompanhado por uma política pública de inclusão desses povos na vida pública das cidades. Como uma matriz cultural de experiências de vida, esse elemento ainda exerce força hegemônica em muitas situações cotidianas contemporâneas – violência simbólica, exclusão sistêmica de direitos sociais, violência física, racismo etc.

Entendemos que as expressões musicais são formas de dar-a-ver esses problemas no âmbito das experiências cotidianas e, assim, de produzir formas de resistência elaboradas por meio de brechas e fissuras nesses regimes opressores.

Ao discutir o rock indígena nos Chiapas, região do sul do México, por exemplo, Efrain Cedillo e Martin López Moya (2012), demonstram como a incorporação do rock no campo das expressões culturais de jovens indígenas permitiu tratar de temas como as assimetrias políticas, injustiças sociais e irresponsabilidade ambiental que eram vividas por aqueles jovens em práticas muito cotidianas, como ir às compras ou frequentar um determinado espaço.

Jeder Janotti Júnior, ao discutir o trabalho da banda sueca Crucified Barbara, aponta o modo como "a crítica precisou nomear o que antes era da ordem do não dito" (2014, p. 111), a saber: o machismo sistêmico do gênero heavy metal e o apagamento da presença das mulheres das bandas. Os exemplos dos autores nos interessam no que eles oferecem como problema central: o reconhecimento da alteridade e os modos como elas ocupam posições nos regimes de partilha do sensível (RANCIÈRE, 2009). Pensar um indicativo de matrizes a partir

das quais o rock brasileiro lida com a alteridade significa fazer ver assimetrias, silenciamentos e invisibilidades construídas pelo próprio gênero musical e seus fãs. Significa, ao mesmo tempo, contribuir para que esse gênero se torne mais auto reflexivo.

Sobre humor e ambivalência. À guisa de conclusão

Os formatos discursivos que se amparam no humor requerem um maior aprofundamento em seus mecanismos de funcionamento e seus possíveis efeitos políticos. Percebendo que no rock brasileiro há um uso profundo desses formatos, pretende-se detalhar as incidências dessa relação em textos futuros.

Maurício Tavares (2002) argumenta em favor de uma vocação desenvolvida na cultura popular brasileira, ao longo de sua história, pela prática da paródia, vinculando essa inclinação com a situação de país colonizado e de convivência conflituosa de três distintos grupos na formação cultural[53]. A característica da paródia é sua dupla vinculação com os discursos; ela funciona tanto como crítica quanto homenagem, simultaneamente.

> A importância coletiva da prática da paródia sugere uma redefinição da paródia como uma repetição com distância crítica que permite a indicação irônica da diferença no próprio âmago da semelhança (...) o prefixo grego para pode significar tanto "contra" como "perto" (HUTCHEON, 1991, p.41)

Linda Hutcheon dedicou sua obra ao desenvolvimento de uma teoria capaz de dar conta da paródia e da ironia, não simplesmente como formatos humorísticos, mas como práticas poéticas capazes de estabelecer diálogo intertextual, tanto crítico quanto comemorativo.

[53] Tavares estabelece uma relação entre a mestiçagem cultural, dialogismo e hibridismo que favorece a cultura brasileira a exercícios críticos de maneira não dogmática, aproximando-a facilmente do humorismo. Posteriormente, o autor traça um breve histórico do cultivo da paródia no Brasil identificando as ambiguidades dos discursos e aqueles que são parodiados.

Seu esforço em expandir a paródia para outros campos do conhecimento além do humorismo diz respeito a uma tentativa de incorporar comentários críticos às suas próprias estruturas. Essa é, também, uma forma de proteção das críticas exteriores, provenientes de outros agentes sociais que podem gerar constrangimentos para os discursos contemporâneos, uma vez que a gente critica o próprio discurso se protege das críticas alheias. Nesse sentido, é possível afirmar que a Gangrena Gasosa se relaciona com alteridade pelo prisma da paródia, no seu álbum *Welcome to Terreiro* (1993).

Quando explica o funcionamento da ironia, Hutcheon (2000) o faz indicando que se trata de um recurso formal do discurso extremamente complicado e ambíguo, pois supõe que o interlocutor entende o que se queria dizer (mesmo que o proferimento tenha sido outro) e compreende a atitude em relação ao tema. Considerando, desse modo, as sonoridades que se encontram no álbum *Selvagem?* (1986), dos Paralamas do Sucesso, percebe-se que o fundamento de sua negociação com a alteridade está amparado na ironia.

Encontramos, dessa forma, três matrizes iniciais de relacionamento com a alteridade presentes no rock brasileiro. O próximo passo a ser dado é identificar outros discos, álbuns e/ou performances que se apropriem dessas matrizes para estabelecer o nível de recorrências das mesmas e, até mesmo, perceber outras matrizes possíveis.

Referências

ARAÚJO, Stephen. *O rock baiano e seus elementos de africanidade: trajetória e experiências da banda Cascadura.* Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2015.

AVELAR, Idelber. Heavy Metal Music in Postdictatorial Brazil: Sepultura and the Coding of Nationality in Sound. *Journal of Latin American Cultural Studies*. Volume 12, n. 03, p. 329 – 346, 2003.

CARDOSO FILHO, Jorge. Marks of a recent Antropofagia: the listening practices of the albums Acabou Chorare (Novos Baianos) and Selvagem? (*Paralamas do Sucesso*). In:

ULHOA, M; AZEVEDO, C; TROTTA, F. (ed). *Made in Brazil: studies in popular music*. Routledge: New York, 2015.

_________. Entre Salvador e o Recôncavo baiano: disputas valorativas a partir das bandas de rock Cascadura e Escola Pública. In: FERNANDES, C; HERSCHMANN, M. (ed). *Cidades musicais: comunicação, territorialidade e política*. Porto Alegre: Sulina, 2018, p. 293-315.

CEDILLO, Efrain; MOYA, Martin. Música, jóvenes y alteridad: rock indígena en el sur de México. Contemporânea. *Revista de Comunicação e Cultura*, vol 10, n. 03, 2012, p. 705-724.

DUNN, Christopher. *Brutalidade jardim: a Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira*. São Paulo: UNESP, 2009.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012

GOMES, Itania. *Gênero televisivo como categoria cultural: um lugar no centro do mapa das mediações de Jesús Martin-Barbero*. Revista FAMECOS, v. 18, n. 01, 2011b, p. 111-130

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HERSCHMANN, Micael. Cenas, circuitos e territorialidades sônico-musicais. In: JANOTTI JÚNIOR, J; SÁ, S (ed). *Cenas Musicais*. Guararema: Anadarco, 2013.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_________. *Teoria e política da ironia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

JANOTTI JÚNIOR, Jeder. *Rockme like the devil: a assinatura das cenas musicais e das identidades metálicas.* Recife: Livrinho de Papel Finíssimo, 2014.

JESUS, Kaio. *Escola Pública e o Plano Cartesiano do Deus Enganador: uma análise sociosemiótica da banda Escola Pública na cena alternativa de Cachoeira, Bahia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social - Jornalismo). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

KAHN-HARRIS, Keith. Roots? The Relationship Between the Global and the Local Within the Global Extreme Metal Scene. *Popular Music*. Volume 19, n. 01, 2000, p. 13-30.

MOTA, Regina. Imagens em crise: cinema, antropofagia e transe. In KILPP, S; SILVA, A; ROSARIO, N. (ed). *Audiovisualidades da cultura.* Porto Alegre: Entremeios, 2010, p. 109-132.

PEREIRA, Celina. Cena rock independente na cidade de Cruz das Almas-Bahia. In: BENEVIDES, S.; PENTEADO, W. (ed). *Pelas lentes do Recôncavo: escritos de teoria social, artes e humanidades.* Cruz das Almas: EDUFRB, 2016, p. 31-47.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. 2. edição. São Paulo: Editora 34/EXO, 2009.

SÁ, Simone. Will Straw: cenas musicais, sensibilidades, afetos e cidade. In: GOMES, I; JANOTTI JÚNIOR, J (ed). *Comunicação e Estudos Culturais*. Salvador: EDUFBA, 2011.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SOVIK, Liv. Tropicália *Rex: música popular e cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

STRAW, Will. Systems of articulation, logics of change: scenes and communities in popular music. *Cultural Studies,* v. 05, n. 03, Oct. 1991, p. 361 – 375.

_________. Scenes and Sensibilities. *E-Compos,* n. 06, p. 1- 16, Ago. 2006. Disponível em: https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/83

TAVARES, Maurício. Crítica cultural no Brasil: paródia e ambivalência. In: GOMES, I.; SOUZA, M. (Org.). *Média & Cultura.* Salvador: EDUFBA, 2002.

ULHÔA, Martha. *BRockin' Liverpool: significado e competência musical*. Em Pauta, vol. 14, n. 23, 2003, p. 43 – 61.

VARGAS, Herom. *Hibridismos musicais de Chico Science e Nação Zumbi*. São Paulo, Ateliê Editorial, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia.* 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WALSER, Robert. *Running with the Devil: power, gender, and madness in Heavy Metal Music*. Middleton: Wesleyan University Press, 1993.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Fig. 9: *Sin penas*. Técnica: Fotografia digital

Fonte: Agustina Martínez, Mar del Plata, Argentina.

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO NEGRO NA MÍDIA BRASILEIRA

La representación del negro en los medios brasileños
Social representation of black people in the Brazilian media

Cíntia Albuquerque

Ao ligar a TV, não é difícil notar os lugares aos quais o sujeito negro é comumente reservado: criminoso, pobre, marginalizado. Seja em telejornais, seja em filmes. Esses tipos de estereótipos ultrapassam a tela e chegam às revistas, jornais e outros meios de comunicação. Isso, além de ferir a autoestima da população negra, também está atrelado ao modo como a sociedade enxerga os afrodescendentes.

Portanto, revela-se necessário identificar como e por que as representações sociais são formadas, quem as cria e como elas se difundem. Por isso, o objetivo deste artigo é analisar a representação social do negro na mídia. As representações sociais ajudam a tornar o não familiar em familiar, mas, nesse processo de aproximação, os grupos podem ser reduzidos a características que não contemplam todos os indivíduos neles inseridos. E, assim, disseminam-se os estereótipos, que estão diretamente relacionados às minorias.

Atualmente, as representações que vigoram sobre as minorias são criadas pela classe hegemônica, que perceberam a necessidade de controlar as imagens para, enfim, controlar os oprimidos. Nesse jogo, existe uma luta pela representação, já que os oprimidos também têm a capacidade de criar representações sobre si mesmos.

Dito isso, neste artigo, vamos analisar o conceito de representação social de Serge Moscovici, ligando-o às relações raciais e aos meios de comunicação, dando origem ao estudo das representações sociais do negro na mídia. Verificaremos os estereótipos, como a população negra age ao se deparar com eles, o modo como os militantes negros estão tentando criar representações e por que se mostra tão difícil se desmembrar das representações sociais hegemônicas.

Para auxiliar o pensamento teórico, pesquisadores negros são amplamente utilizados, como bell hooks, Muniz Sodré, Stuart Hall e Joel Zito de Araújo. Dessa forma, pretendemos identificar as representações do negro na sociedade e, mais profundamente, na mídia, em canais como filmes, telejornais, publicidade e novelas. Assim, será possível identificar se aconteceram avanços nos conteúdos representativos ao longo dos anos e como esses avanços influenciaram na sociedade.

Representação social, estereótipos e a questão racial

Moscovici é o autor que estuda a representação social sob a ótica da psicologia social, considerando a representação como um fenômeno e não como um conceito e caracterizando assim esse fenômeno como uma forma de conhecimento. Nesse sentido, vale destacar que o conhecimento possui ligação com o interesse, sendo produzido por meio da comunicação e interação, expressado de acordo com os interesses humanos. E, conforme vão surgindo novos interesses humanos, surgem também novas representações.

Segundo o autor, a finalidade de todas as representações é tornar o não familiar em familiar. "O não familiar atrai e intriga as pessoas e comunidades enquanto, ao mesmo tempo, as alarma, as obriga a tornar explícitos os pressupostos implícitos que são básicos ao consenso" (MOSCOVICI, 2015, p. 56). No entanto, a busca do familiar no não familiar indica que as representações sociais caminham para o conservadorismo, causando uma distância relacionada à realidade que não é representada pelo grupo.

> Quando tudo é dito e feito, as representações que nós fabricamos (...) são sempre o resultado de um esforço constante de tornar comum e real algo que é incomum (não familiar), ou que nos dá um sentimento de não familiaridade. E através delas nós superamos o problema e o integramos em nosso mundo mental e físico, que é, com isso, enriquecido e transformado (MOSCOVICI, 2015, p. 58).

Moscovici acredita que a maioria das classificações são criadas a partir da comparação de uma pessoa com um padrão comumente aceito como o representante de uma classe específica. Nesse caso, pode-se interpretar que esse modelo, em muitos casos, conta com características estereotipadas. "Nós selecionamos uma característica aleatoriamente e a usamos como categoria; judeu, doente mental, novela, nação agressiva etc. A característica se torna, como se realmente fosse, coextensiva a todos os membros dessa categoria" (MOSCOVICI, 2015, p. 65). Vale destacar que Moscovici acredita que o processo de classificar e dar nomes às coisas não possui o objetivo de rotular, mas auxiliar na interpretação de características, facilitar a compressão por trás das ações humanas.

No entanto, isso pode acarretar o que Freire (2004) chama de "subrrepresentação" ou "representação distorcida", construída especialmente pelos meios de comunicação a respeito de classes, raças, nacionalidades, etnias e outras identidades sociais. A partir dessa análise, ele destaca que, a veiculação excessiva das chamadas representações distorcidas sobre as minorias, giram em torno do conceito de estereótipo. O autor conta que essa ideia entrou nas ciências sociais na década de 20, por meio do escritor americano Walter Lippmann, que transita por dois diferentes significados de estereótipo. O primeiro deles tem como base psicológica, em que o estereótipo seria um modo de se orientar num mundo com uma quantidade excessiva de informações. Dessa forma, esse conceito-chave ajudaria a criar uma sensação de ordem.

No entanto, Freire (2004) faz uma interessante ponderação sobre esse ponto de vista: as representações simplificadas e seletivas do Outro, sob a argumentação de que são necessárias para processar mentalmente informações, inocentam racistas, xenófobos, homofóbicos e vários outros grupos que perpetuam preconceitos.

Por isso, essa concepção reforça ideais discriminatórios. Com isso, o autor aponta para a segunda definição de estereótipo desenhada por Lippmann, em que esse conceito é apresentado "como construções simbólicas enviesadas, infensas à ponderação racional e resistentes à mudança social" (FREIRE, 2004, p.47), em que as representações distorcidas se

mostram como graves problemas no processo democrático. Conclui-se que os estereótipos, agindo no mundo como modo de manter a ordem, não apresentam nenhum tipo de flexibilidade em relação ao pensamento sobre o Outro e, como destaca Freire, asseguram a permanência de "relações de poder, desigualdade e exploração" (FREIRE, 2004, p. 47).

É necessário apontar também que a questão dos estereótipos atinge somente os grupos minoritários. Segundo Shoshat e Stam (2006), os grupos socialmente privilegiados, como os homens brancos, não se preocupam com questões como estereótipos, porque a eles não é associada uma essência negativa, ainda que uma pessoa do grupo cometa uma atitude ilícita, por exemplo, já que a eles é oferecido uma ampla gama de representações.

Outra autora que trabalha a questão dos estereótipos e das representações sociais dos negros é a bell hooks. Passando por temas como racismo, gênero, representação sexual da mulher negra e da masculinidade do homem afrodescendente, ela oferece uma ampla bagagem de estudo sobre o assunto. Para ilustrar as suas análises, frequentemente hooks (2019) gosta de relatar situações cotidianas que vivenciou.

Uma das histórias contadas ocorreu quando estava andando atrás de um grupo de homens brancos e loiros de uma universidade. Ao reparar na conversa dos rapazes, a autora conta que ouviu eles dizerem que gostariam de transar com o máximo possível de garotas de outra raça e, no ranking estipulado pelos mesmos, as negras ocupavam o primeiro lugar. Nesse sentido, hooks (2019) conclui que, para a sociedade, as pessoas negras são vistas como mais experientes, sexuais e sensuais, já que essa é uma das representações construídas e em vigor atualmente sobre esse grupo. Aliás, ela ainda declara que, para os homens brancos, o corpo não branco é visto como um terreno ainda não explorado, possibilitando que eles se afirmem como sujeitos transgressores.

Com o objetivo de abordar sobre a representação da sexualidade da mulher negra, hooks (2019) retoma o antigo e notório caso da Sarah Bartmann, originalmente Saartje Baartman, conhecida como "Vênus Hotentote", que foi exibido pela primeira vez em 1810 e

exposto ao longo de cinco anos em diversas ocasiões, sendo enjaulada e totalmente animalizada, caminhando de um lado para o outro quando era ordenada. Nem a morte poupou Sarah de ser destituída de sua humanidade, já que, depois de morrer, mutilaram partes do seu corpo para serem utilizados em pesquisa.

De acordo com Hall (2016), além de se destacar por sua altura, que era de 1,37 metro, Saartje chamou mais atenção pelo tamanho de sua bunda, circulando pelo público como um espetáculo, enquanto os pesquisadores analisavam as suas características. Como aponta Hall, ela se tornou a "personificação da 'diferença'. Além do mais, a diferença foi 'patologizada', isto é, representada como uma forma de patológia de 'alteridade'" (HALL, 2016, p. 203). Conforme explica hooks (2019), esse fascínio por bundas negras perdura até os dias de hoje, pois acredita-se que essa característica aponta uma superioridade sexual.

> Quando chamam a atenção para o corpo de um jeito que convida o olhar a mutilar os corpos das mulheres negras mais uma vez, a focar somente no 'bumbum', as celebrações contemporâneas dessa parte da anatomia não subvertem com sucesso as representações machistas e racistas. Assim como as representações dos corpos das mulheres negras do século XIX eram construídas para enfatizar que esses corpos eram descartáveis, as imagens contemporâneas (mesmo as criadas pela produção cultural de pessoas negras) passam uma mensagem semelhante (HOOKS, 2019, p. 134).

Nesse contexto, qual é o impacto dessas representações no imaginário da mulher negra? De acordo com hooks (2019), ou a mulher resiste a essas representações ou sucumbe a elas. A respeito disso, a autora conta que, na cultura popular, existem diversos casos de artistas que exploram esse tipo de estereótipo para lucrar, já que isso dá dinheiro, ou sentir que tem algum controle sobre a representação da sua raça. Ela também alega que os estereótipos são como uma forma de representação imprecisa, servindo para substituir a realidade: "Não estão lá para dizer como as coisas são, mas para estimular e encorajar o fingimento. São fantasias, projeções sobre o Outro para torná-lo menos ameaçador. Estereótipos sobram quando existe a

distância" (HOOKS, 2019, p. 303). Ou seja, surgem quando o indivíduo se depara com o não-familiar.

Então, é por meio dos estereótipos que as pessoas são vistas apenas em grupo, sem particularidades ou diferenças entre si. Dessa forma, estereotipar é uma forma de simplificar um todo complexo e inserir indivíduos em classificações já pré-determinadas, essencializando as suas características que, na verdade, são diversas.

De acordo com Hall (2016), os estereótipos são práticas representacionais que reduzem as pessoas a poucas características que são representadas como inatas, fixas por natureza. Assim, tudo que um ser humano é reduzido a traços que, posteriormente, são simplificados e exagerados. Além disso, a estereotipagem lida com a cisão, definindo o que é o normal, aceitável, e excluindo aquilo que não é encaixado nessa categoria. Por isso, o autor indica que esse processo é "parte da manutenção da ordem social e simbólica" (HALL, 2016, p. 192).

Outra questão levantada por Hall (2016) é que os estereótipos aparecem em locais de grande desigualdade de poder. Em geral, é definido pelo autor que esse processo permite que as pessoas sejam classificadas de acordo com uma norma, possibilitando que qualquer um que fuja desse padrão seja considerado como o Outro. Então, Hall acredita que essa é também um aspecto da luta pela hegemonia, de acordo com a visão de Gramsci, pois essa classificação do que é normal e o que não é se mostra como um modo de moldar a sociedade conforme a visão de mundo, ideologia e valores daqueles que estabelecem essa norma.

> O estereótipo – "o vírus da essência", na definição lapidar de Barthes ([1956] 1963: 71) – reduz toda a variedade de características de um povo, uma raça, um gênero, uma classe social ou um "grupo desviante" a alguns poucos atributos essenciais (traços de personalidade, indumentária, linguagem verbal e corporal, comprometimento com certos objetivos etc.), supostamente fixados pela natureza. Encoraja, assim, um conhecimento intuitivo sobre o Outro, desempenhando papel central na organização do discurso do senso comum. (FREIRE, 2004, p. 47).

Ainda assim, Freire (2004) acredita que existe um crescente surgimento de novos lugares permeados por contra-discursos dos grupos minoritários, cujo objetivo é construir interpretações sobre si de acordo com a própria visão, sem a interferência de intermediários e grupos dominantes. Assim, passam a emergir novas representações sociais sobre as "suas identidades, seus interesses e suas necessidades" (FREIRE, 2004, p. 64).

Com isso, o autor entende que essas novas produções se apresentam como importantes ferramentas na luta de minorias em busca de uma representação que, de fato, represente-as e não esteja baseada em estereótipos, provenientes de crenças recheadas de preconceitos. Como aponta Muniz Sodré: "a minoria é uma recusa de consentimento" (SODRÉ, 2005, p. 14). Aliás, Freire (2004) ainda discute que é importante observar como a própria mídia se porta ao ter que, constrangida, alterar representações devido aos protestos das minorias. Dessa forma, o autor aponta que o estudo das representações sociais minoritárias deve estar relacionado com uma fundamentação teórica e histórica, averiguando também a origem e o porquê da permanência dessas representações e, por fim, verificando o modo como elas estão sendo criticadas e repelidas.

Como podemos perceber, os conteúdos representativos apresentam distorções, suplementações e desfalques. Com isso, existem características que são mais acentuadas ou minimizadas, ainda que todos os aspectos do objeto estejam presentes. Esse fato, portanto, provoca mudanças quando uma pessoa vai avaliar o objeto.

Raça, representação e mídia

Antes de falarmos sobre a representação do negro na mídia, é importante situar o lugar da mídia no mundo contemporâneo. Em se tratando de midiatização, Martins aponta que "o direito de representar o mundo é tomado para si, pela mídia, e essa representação se dá em todas as esferas e está de tal forma imbricada nas relações sociais e culturais que, em última

instância, tudo se transforma em mediação tecnológica" (MARTINS, 2018, p. 34). Nesse contexto, Acevedo et al. (2006), também entende que a mídia não somente reproduz e difunde as relações raciais como auxilia na formação da representação social do povo negro.

A partir dessa concepção, entende-se, de acordo com Sodré (2014), que o ser humano está vivendo o bios midiático, em que a mídia é colocada no centro, sendo regida pela economia. Essa nova lógica de ter a tecnologia liderada pelo capital é causadora do que Sodré e Martins entendem como esvaziamento do espaço para questionamento de diversas questões importantes para a sociedade, como valores éticos e problemas sociais, direcionando os cidadãos para uma visão "preto no branco", demarcada pelo senso comum. Então, Martins (2018) acredita que nesse "quarto bios" não existe mais espaço para trabalhos de caráteres sociais, éticos, abrindo assim o debate para a falta de aprofundamento de questões sociais na mídia, como as relações raciais.

A autora também entende que a mídia é responsável por invisibilizar o sujeito negro como cidadão. Sobre isso, Moscovici inclusive explica: "É como se nosso olhar ou nossa percepção estivessem eclipsados, de tal modo que uma determinada classe de pessoas (...) se tornam invisíveis" (MOSCOVICI, 2015, p. 30). Além disso, segundo Martins (2018), a mídia invisibiliza também as diferenças, permitindo que as relações continuem iguais, enquanto os sujeitos que dominam têm a visibilidade e os dominados, não.

O ato de invisibilizar outras formas de existência da população negra são entendidas por Martins (2018) como comunicação simbólica do silêncio. Para a autora, a mídia no Brasil República, salvo exceções, fornece ao sujeito negro esse tipo de comunicação. Por isso, as habilidades técnicas e intelectuais, assim como as singularidades de cada um, não costumam ser mostradas na televisão, por exemplo. Já as narrativas midiáticas sobre negros pobres, criminosos, favelados são repetidos à exaustão. Assim, "os afro-brasileiros que compõem a sociedade são invisibilizados e parecem não fazer parte dela; estão fora das pautas" (MARTINS, 2018, p. 65).

Ainda tratando sobre o que Martins (2018) chama de comunicação simbólica do silêncio, inicialmente, a autora aponta a existência de diferentes intelectuais negros do período pré e pós-república, como Machado de Assis e Luiz Gama, comentando também sobre a extensa participação de sujeitos negros nas artes plásticas e na música. Aliás, Sodré (2015) conta que, até 1819, quando chegou a Missão Artística Francesa no Brasil, a arte do país era feita principalmente por negros, ainda que isso não fosse contado por escritores da época. No entanto, Martins entende que a mídia já estipula previamente o lugar do negro nas narrativas, identificado-o como bandido, exótico, suspeito ou ingênuo, fato que afeta diretamente a imagem do afro-brasileiro como um sujeito singular constituinte da sociedade brasileira. A partir disso, a autora ressalta a crueldade ainda maior no tratamento do negro pela televisão:

> Na tevê, a comunicação simbólica do silêncio em torno do afrodescendente é perversa. São exemplos desde programas infantis – nos quais as crianças negras não têm referência, porque os espelhos refletem crianças loiras, de pele branca e olhos claros – a jornais e novelas, que trazem como padrão a família branca e de classe média alta, com raras exceções (MARTINS, 2018, p. 63).

Com isso, dialogando com Sodré e Debord, a autora aponta que o sujeito só se reconhece se for visto refletido no espelho da televisão. A mídia tira a responsabilidade do Estado em relação ao povo negro, pois não questiona as relações sociais e nem cobra políticas públicas de reparação histórica com o afrodescendente, e ainda o culpabiliza pela imobilidade social que sofre.

Nesse sentido, a autora aponta que, de forma frequentemente espetacularizada, a mídia mostra o preto que alcançou sucesso por "mérito próprio", sem que fosse necessário suporte do Estado, pois esse indivíduo venceu a batalha por esforço pessoal. Dessa forma, "no jogo midiático, a lógica é o Estado continuar ausente das suas responsabilidades políticas em relação ao próprio brasileiro – negro e pobre – deixando cada um encarregado da construção do seu bem-estar social" (MARTINS, 2018, p. 164).

Também é importante ressaltar outra questão: nas datas comemorativas referentes aos sujeitos escravizados, como a Abolição e a Consciência Negra, as narrativas midiáticas são "descontextualizadas ou encerradas em si mesmas" (MARTINS, 2018, p. 49), lembrando que a suposta valorização da população negra ocorre somente em dois dias do ano.

> A grande mídia é um exemplo de hegemonia construída a partir de alianças com grupos econômicos, blocos de poder, aparelhos de Estado, bem como sustentada pela cooptação de técnicos e de intelectuais do setor. Tal conjunto de forças rege os interesses individuais e coletivos dos grupos dominantes, segundo orientação ideológica, midiaticamente naturalizada (MARTINS, 2018, p. 51)

Analisando os avanços, bell hooks (2019) assinala que isso poderia ter garantido algum controle na forma como essas pessoas são representadas, mas, ainda assim, não houve mudanças profundas. Ela conta que, em diversos espaços midiáticos, depara-se com imagens de pessoas negras contextualizadas de acordo com a supremacia branca. Vale destacar que hooks entende supremacia branca como ideologia racista e não como ideologia de pureza racial, que é o sentido comumente atribuído à expressão.

Essa falta de progresso acontece não somente devido à produção de pessoas brancas em relação aos afrodescendentes como também o conteúdo produzido por negros com o racismo internalizado. Para a autora, "coletivamente, realizamos poucas revoluções em termos de representação racial – se é que fizemos algumas" (HOOKS, 2019, p. 32). Ainda assim, ela entende que existe um esforço de intelectuais negros em romper com esse modelo hegemônico do olhar sobre a população negra.

Nesse contexto, Stuart Hall traz importantes questionamentos em relação ao que chama de regime racializado da representação: "Será que um regime de representação pode ser desafiado, contestado ou modificado? Quais contraestratégias podem começar a subverter o processo de representação? (...) Existem estratégias eficazes? (HALL, 2016, p. 211). Com o objetivo de responder essas indagações, o autor afirma que o significado jamais pode ser fixado, ainda que as pessoas tentem fazê-lo a todo custo, como é o caso do processo de estereotipagem.

Mas o que Hall indica é que, a partir de um dado momento, o significado começa a enfraquecer, deslizar ou ser redirecionado.

Isso acontece porque os dispositivos que envolvem a linguagem, como palavras e imagens, não podem ser totalmente controlados, pois existem significados à margem que permitem diferentes construções. Essa é uma questão bem atual, pois, ainda que haja o esforço da classe hegemônica em não permitir, por exemplo, nenhum tipo de mudança social nas representações criadas por ela, isso não impede que existam respostas e possibilidades representativas contrárias, formuladas principalmente por intelectuais inseridos em ambientes de formulação de pensamentos, como nas universidades, e minorias questionadoras.

Então, Hall (2016) acredita que, para reformular os estereótipos, não é necessário destruí-lo ou invertê-lo, transformando-o num estereótipo positivo, por exemplo. Isso porque, ao tentar ir totalmente contra a uma estereotipagem, pode correr o risco de reforçar o outro lado dela. Com isso, o autor exemplifica que um dos extremos atuais em relação à questão racial é que as pessoas negras são pobres, inseridas em posições subalternas e obedientes às pessoas brancas. Ao tentar ir totalmente contra isso, é possível haver a alteridade estereotípica, ou seja, negros gananciosos pelo dinheiro, que desejam mandar nos brancos.

Ainda a respeito da tentativa de desconstruir o regime racializado de representação, Hall (2016) aponta que existe uma estratégia de tentar substituir as imagens negativas pelas imagens positivas em relação à vida das pessoas afrodescendentes. Nesse sentido, o autor acredita que um lado positivo nesse processo é a tentativa de equilibrar a representação social das pessoas negras, baseada na celebração da diferença.

Assim, as opções de representações são expandidas e o reducionismo do que é ser negro, proporcionado pelos estereótipos já citados, é contestado, pois percebe-se que a situação é muito mais complexa do que aparenta. Porém, o problema desse tipo de abordagem é que não ocorre o deslocamento da representação negativa do negro. Sendo assim, ambos passam a

coexistir: “os rastafáris pacíficos, que tomam conta de crianças, ainda podem aparecer no jornal do dia seguinte como um estereótipo de negro exótico e violento” (HALL, 2016, p. 218).

Outra estratégia para a transformação da estereotipagem é a preocupação maior em questionar as formas de representação racial e não no objetivo de criar conteúdo sobre ela. Essa abordagem entende que os significados são mutáveis, mas entra numa espécie de luta pela representação, ainda que saiba a inexistência de uma vitória, pois o significado não pode ser fixado. Dessa forma, a luta se revela como uma constante. A partir dessa estratégia, existe uma tentativa de desfamiliarizar o olhar, torná-lo estranho, contestá-lo e descobrir o que há por trás dele. Com isso, o objetivo é desnaturalizar o que foi empurrado para o ser humano como natural, inato.

Nesse contexto, Hall (2016) admite que é muito difícil conseguir modificar completamente a estrutura do regime racializado da representação e, além disso, não existem garantias de que a tentativa de fazê-la possa funcionar. Ainda assim, é importante destacar que, por não ser estática, a representação sofre constantes mudanças e novos padrões passam a surgir. Utilizando o exemplo da Inglaterra, Hall conta que aumentou o volume de negros na mídia, em comparação com os anos 80.

É importante lembrar que as pessoas negras são ensinadas por meio da TV, revista e outros meios de comunicação o que realmente é considerado bonito e desejável, e esse padrão influência nas decisões da população negra desde pequena – como, por exemplo, deixar os cabelos alisados, ainda que a química do produto prejudique a saúde. bell hooks (2019) acredita que o fato de existirem mais profissionais negros no ramo da mídia não é suficiente, já que grande parte do que é produzido por eles segue o modelo da cultura dominante e supremacista branca. Sobre isso, Almeida (2018) aponta que o debate sobre o racismo não deve estar limitado à representatividade. Isso porque a presença de minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição está combatendo o racismo. Afinal, uma pessoa negra na liderança não indica que ela esteja no poder. As instituições são capazes de se reformar, com o objetivo

de lidar com conflitos internos e externos, gerando, portanto, novas formas de discriminação para não impedir o domínio do grupo no poder.

Além disso, hooks (2019) acredita ter acontecido, ao longo dos últimos anos, uma competição entre mulheres e homens negros pela atenção de espectadores brancos em diversas áreas, como empregos e até mesmo na mídia. A partir disso, a autora entende que ambos não podem estar no mesmo palco projetado pela cultura dominante. No programa The Voice[54], por exemplo, que teve o Carlinhos Brown como jurado por 6 anos consecutivos, recentemente deu lugar à cantora Iza. Ao longo de todos esses anos, Carlinhos era o único jurado negro e foi substituído por uma mulher também negra. Vale lembrar que, em toda edição, o programa tem quatro jurados. Ou seja, dois corpos negros não podem ocupar o mesmo espaço.

Para combater essa dominação branca que acontece na luta pela representação, primeiro é importante, de acordo com hooks (2019), perceber que ela só é possível se houver a autonegação dos indivíduos. As pessoas pobres e negras veem todos os dias que, para a sociedade, não têm valor. Por isso, muitas delas se deparam em situações de dependência química, por exemplo, como modo de se libertar, ao menos temporariamente, da realidade. Com isso, a autora entende que é necessário quebrar a autonegação e reconhecer o auto-ódio e a dor que as cercam.

Isso é possibilitado pelo auto-amor que, para Hooks, é a revolução que pode destruir a dominação, fazendo a população negra desfrutar da autoestima que, talvez, não tinha antes ao crescer com a hegemonia branca ao redor. “Amar a negritude como resistência política transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras” (HOOKS, 2019, p. 63).

[54] Ver: Iza entra para o time de técnicos do 'The Voice Brasil' e assume cadeira de Carlinhos Brown. Disponível em: https://g1.globo.com/pop-arte/musica/noticia/2019/05/29/iza-entra-para-o-time-de-tecnicos-do-the-voice-brasil-e-assume-cadeira-de-carlinhos-brown.ghtml Acessado em: 23 de junho de 2019.

Conforme aponta bell hooks (2019), a naturalização de imagens exibidas na mídia de massa tem ligação direta com o patriarcado supremacista branco, gerando representações que não somente apoiam como mantém a opressão racial. A autora explica que, a partir da escravidão, o grupo hegemônico assimilou que é preciso controlar as imagens para que seja possível manter a dominação. Aliás, Sodré (2015) conta que as representações do homem negro desde o início da escravidão perpassam pelo "negro bom", que é submisso e sorridente, e pelo "negro mau", que é animalizado e assassino, relembrando o importante fato que o sujeito escravizado, muitas vezes, era obrigado a assumir tarefas consideradas indignas para o senhor, como assassinato e tortura. Logo, para combater esses fatos, é necessário criticar esse controle e transformar as representações.

Aliás, o público não é considerado passivo frente a esse processo. Portanto, é na relação dos meios de comunicação de massa com o público que as representações sociais são construídas e propagadas, já que é necessário um nível de consenso para que essas representações sejam criadas. Logo, ainda que a elite forneça a base para essas criações, torna-se necessário que o povo não somente aceite como também auxilie a difundi-las.

Representação social do negro na publicidade, nos telejornais, nas novelas e nos filmes

Para trabalhar a representação social dos negros em diferentes lugares da mídia, decidimos optar por exemplos na publicidade, nos telejornais, nas novelas e nos filmes. Quanto à falta de negros em comerciais, Araújo (2004) acredita que isso pode ser explicado pelo fato de os empresários brasileiros não considerarem os afro-brasileiros como uma força econômica, já que enxergam o preto como pobre. No entanto, hooks (2019) verifica que houve uma mudança ao perceber o público negro como consumidor. Nesse sentido, ela relata que, por meio de pesquisas de mercado, a Pepsi descobriu que pessoas negras compram mais o seu

produto. A partir disso, mais comerciais da empresa com personagens afrodescendentes começou a aparecer. Aliás, vale fazer um pequeno adendo a esse respeito.

Ainda que, atualmente, a luta pela representatividade esteja bastante presente, muito se confunde em relação à intenção das empresas por trás disso. Afinal, na sociedade neoliberal, o capital é a moeda de troca. Portanto, ao reconhecer na população negra um consumidor, frequentemente as corporações não estão preocupadas com a questão da igualdade representativa, mas dialogam com o público que potencialmente possibilita mais lucro. No máximo, atentam-se para mostrar uma imagem de organização racialmente inclusiva, sem se preocupar com a luta antirracista.

Sodré (2015) também aponta que começou a existir o reconhecimento do povo negro como consumidor. De acordo com o Instituo Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)[55], os afro-brasileiros fazem parte dos 17% das pessoas mais ricas do país. Com isso, a valorização da estética negra também passou a percorrer por âmbitos como cinema e publicidade. Segundo o autor, não houve uma integração socioeconômica do povo negro no Brasil, mas "bolsões de renda" que são concentrados e detectados pelo mercado, então a publicidade utiliza a prerrogativa da modernização para assimilar esses consumidores.

Continuando a abordagem sobre a questão comercial, hooks (2019) entende que a publicidade usa a representação social das pessoas negras como seres ligados à selvageria, permitindo que exista um senso comum de que o afrodescendente sabe alcançar prazeres do corpo que outros grupos não conseguem. Sobre isso, a autora destaca: "É o corpo do jovem homem negro que é visto como a epítome dessa promessa de selvageria, de poder físico ilimitado e de erotismo incontrolável" (HOOKS, 2019, p. 86). Ou seja, é o corpo altamente sexualizado. Por outro lado, na chamada vida real, os homens negros são frequentemente

[55] Ver: IBGE: negros são 17% dos mais ricos e três quartos da população mais pobre. Disponível em: http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-12/ibge-negros-sao-17-dos-mais-ricos-e-tres-quartos-da-populacao-mais-pobre. Acessado em: 02 de dezembro de 2019.

violentados, seja pelos próprios negros, seja pelos brancos. Assim, eles não conseguem enxergar que carregam a dor diariamente e, além disso, não sabem falar sobre ela.

Sobre a inclusão de mulheres negras em revistas de moda, hooks (2019) salienta que, quando houve o boom de reclamações sobre a falta de mulheres não brancas em revistas, acreditou-se que a inclusão por si só poderia romper com o racismo no sentido de que essas pessoas não são consideradas bonitas. Por outro lado, a autora aponta que, atualmente, as modelos negras representadas na capa e no miolo das revistas têm uma tendência a dialogar com os estereótipos por meio de fotos com mulheres de pele retinta e traços negroides distorcidos ou modelos birraciais em fotografias que retratam a hiperssexualização. A respeito disso, hooks afirma: “Pode-se concluir que, quando a pele é exposta em trajes usados para evocar atração sexual, a modelo que os veste não é branca.” (HOOKS, 2019, p. 147). Nesse sentido, a feminilidade branca é inocente, enquanto a negra jamais poderia ser.

Quanto à presença de negros em reportagens telejornalísticas, Hall (2016) traz um apontamento interessante: os afrodescendentes passaram a ser vistos como componentes da sociedade britânica, já que em entrevistas de rua, por exemplo, eles são constantemente utilizados. “Se você for entrevistar pessoas comuns para saber a opinião delas sobre um tema qualquer, então uma ou duas devem ser negras. A este respeito tornou-se mais aceito – normalizado – que os negros são um elemento constitutivo da sociedade britânica contemporânea” (HALL, 2016, p. 225). É necessário ressaltar que, no Reino Unido, os afrodescendentes fazem parte de apenas 3%[56] da população, número muito menor do que no Brasil, que, atualmente, tem 55,8% de afro-brasileiros[57].

[56] Ver: O que Megan Markle significa para os britânicos negros? Disponível em: https://oglobo.globo.com/mundo/o-que-meghan-markle-significa-para-os-britanicos-negros-22674208 Acessado em: 28 de junho de 2019.

[57] Ver: Em sete anos, aumenta em 32% a população que se declara preta no Brasil. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml. Acessado em: 01 de julho de 2019.

Já com o objetivo de analisar essa situação no Brasil, Rogério Ferro (2012) citou o seguinte caso: um grupo de jornalistas estava buscando adolescentes com sobrepeso e obesidade na era da internet, que estimula o sedentarismo. Quando as gravações acabaram, foi necessário escolher um personagem para estampar o primeiro plano da reportagem e um garoto de 14 anos parecia perfeito para esse trabalho, mas foi recusado por causa da sua cor, pois "ilustrar uma reportagem a partir de um negro poderia 'causar um ruído na mensagem'. Os receptores 'estranhariam' a presença de uma família de afrodescendentes como personagem principal de uma 'história comum'" (FERRO, 2012, p. 64).

Para Sodré (2015), o preconceito racial acontece quando há proximidade e, por isso, o racismo sugere a desterritorialização: o "outro", visto como intruso, não pode ocupar o lugar do "mesmo", pois este não quer dividir o seu espaço. "O nojo racista ao Outro decorre de seu deslocamento territorial: ele (o negro, o índio etc.) está ali onde não deveria" (SODRÉ, 2015, p. 298). Por isso o jovem negro de 14 anos não foi o escolhido como o personagem principal na reportagem, já que estaria, na prática racista da mídia, apropriando-se do lugar que é destinado a um branco.

Aliás, Araújo analisa que a maciça presença de pessoas brancas no meio audiovisual, em contraponto às negras, é um reflexo do desejo de branqueamento existente desde o século XIX e, portanto, foi naturalizado como "estética audiovisual de todas as mídias" (ARAÚJO, 2006, p. 73). Dessa forma, se não é comum ver entrevistados negros especialistas compondo reportagens nos telejornais, por exemplo, um dos fatores responsáveis por isso pode ser a inadequação ao padrão estipulado. O autor acredita que isso criou uma "pretensa representação do real" por meio de pessoas brancas, magras e altas, que não estão de acordo com a fisionomia da maioria dos brasileiros.

Como indicam Shoshat e Stam (2006), a constante representação de jovens negros como delinquentes apresenta um impacto direto na vida dessas pessoas, que são constantemente tachadas de criminosas e, com isso, sendo assassinadas, muitas vezes "por engano", em especial

pelas mãos da polícia. No primeiro trimestre de 2019, 78,4% das vítimas de homicídios em intervenções policiais foram homens negros, totalizando 342 pessoas[58].

> Os estereótipos de algumas comunidades apenas fazem o grupo-alvo se sentir desconfortável, mas a comunidade em questão tem poder social para combatê-los e resistir a eles, enquanto os estereótipos de outras comunidades fazem parte de políticas sociais preconceituosas e podem levar a práticas de violência que colocam em risco a própria vida do acusado (SHOSHAT; STAM, 2006, p. 269-270).

Dessa forma, Shoshat e Stam (2006) constatam que grupos marginalizados não conseguem controlar a própria representação. Então, revela-se necessário analisar os textos midiáticos e se questionar sobre quais histórias são contadas e por quem, incluindo também a necessidade de observar o modo como esses conteúdos são produzidos.

Já em relação às novelas e filmes, é importante destacar que ambas promovem pontos de vista sobre a vida real, perpassando pelas relações entre os indivíduos, por isso, parece ser um caminho perigoso olhar para as ficções apenas como algo voltado para o entretenimento, sem tentar desmistificar o seu conteúdo. Shoshat e Stam (2006) acreditam que, por mais que os filmes sejam representações, eles apresentam impactos reais no mundo, movimentando paixões e podendo, inclusive, tornarem-se a base para a promoção de políticas sociais retrógradas. De qualquer forma, o que realmente interessa na análise dos filmes não é a sua veracidade, mas o modo como discursos ideológicos e perspectivas coletivas são construídas. Ou seja, é importante perguntar-se para quem essas construções são feitas e com base em quais ideologias e discursos, mostrando, assim, que a arte é diretamente ligada à política.

Analisando produções cinematográficas, Shoshat e Stam (2006) indicam que o eurocentrismo do público é capaz de influenciar esses conteúdos, pois as plateias precisam ter

[58] Ver: Proporção de negros, pardos e adolescentes cresce entre mortos pela polícia no Rio. Disponível em: https://extra.globo.com/casos-de-policia/proporcao-de-negros-pardos-adolescentes-cresce-entre-mortos-pela-policia-no-rio-23934628 .html. Acessado em: 10 de novembro de 2019.

os seus valores ideológicos respeitados para que o filme faça sucesso. Então, até mesmo obras de cunho político, como algumas produzidas sobre o apartheid, têm as suas histórias ajustadas (ou seja, transformam-se em mitos) para agradar ao público.

Além disso, outro ponto importante levantado pelos autores é que o cinema dominante vê as pessoas do chamado Terceiro Mundo como intercambiáveis. Nesse sentido, eles relataram ver atriz mexicana fazendo papel de indiana, egípcio fazendo papel de latino, mexicana fazendo papel de oriental, entre outros.

De acordo com hooks (2019), quando a maioria das pessoas negras norte-americanas tiveram a chance de ter contato com a televisão, elas fizeram isso sabendo que esse veículo reproduz a ordem da supremacia branca. Logo, a experiência deles foi completamente diferente da que aconteceu no Brasil. A autora acredita que "encarar a televisão, ou filmes comerciais, envolver-se com suas imagens, era se envolver com sua negação da representação negra" (HOOKS, 2019, p. 217). A partir disso, surgiu o cinema negro independente, que foi um modelo contra hegemônico de produção audiovisual. Ela conta que, quando era criança, assistir à televisão era um modo de desenvolver um olhar crítico sobre o conteúdo televisivo.

> Aliás, hooks (2019) também pesquisou sobre a opinião de mulheres negras acerca de filmes e a maioria disse que nunca esperava ver "representações convincentes" sobre si mesmas, pois tinham consciência do racismo presente no mundo audiovisual. Esse mesmo grupo dizia resistir à identificação com os filmes: "o prazer da resistência, de dizer 'não': não a uma apreciação 'sem sofisticação, de nossa parte e dos outros, de imagens culturalmente dominantes, [não] a estruturas de poder que nos pedem para consumi-las acriticamente de formas altamente restritas" (KUHN apud HOOKS, 2019, p. 227).

Já em relação às espectadoras que são fãs de produções hollywoodianas, todas disseram que é necessário abstrair a crítica para conseguir aproveitar o filme, sem pensar em racismo ou machismo. Assim, hooks (2019) acredita que existe uma ligação entre a representação na mídia e a capacidade das mulheres se constituírem como sujeitas. De acordo com a autora, as mulheres negras que construíram suas identidades na resistência têm mais

propensão a adquirir uma capacidade maior de crítica, ou, como diz hooks, de olhar opositor. Assim, elas conseguem ver a desumanização e objetivação de si mesmas com mais facilidade, por isso se posicionam abertamente contra.

Assim como apontaram Hall (2016) e Freire (2004), Shoshat e Stam (2006) acreditam que um público crítico pode exercer pressão sobre os conteúdos midiáticos, em especial quando se trata de filmes, influenciando as próximas produções: "Nesse sentido, a bagagem cultural de uma plateia em particular pode gerar pressões contra um discurso racista ou preconceituoso" (SHOSHAT; STAM, 2006, p. 267). Aliás, eles inclusive relembram um momento em que a pressão do público fez mudar a postura de Hollywood, pois, de acordo com os autores, as produções hollywoodianas colocam a moralidade como uma questão de cor, então, quanto mais escura é a cor da pessoa, pior é o seu caráter.

No filme *O nascimento de uma nação*, os personagens negros e servis eram feitos por atores negros, mas os papéis de negros agressivos eram protagonizados por brancos pintados – a técnica conhecida como blackface. Devido aos protestos da Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor (NAACP), Hollywood começou a selecionar atores negros para papéis secundários. No entanto, não podemos negar que esse foi apenas um pequeno passo longe de ser enquadrado como uma atitude voltada para a promoção da equidade entre artistas negros e brancos.

Sobre o direito de se representar, Shoshat e Stan alertam que isso não garante a presença de uma representação não-eurocêntrica, explicando que "o sistema pode simplesmente 'usar' o ator para ativar o sistema de códigos dominantes, muitas vezes a despeito de suas objeções" (SHOSHAT; STAN, 2006, p. 279). Ou seja, utilizar um ator negro em prol do que o sistema dominante entende como um indivíduo negro na sociedade. Então, ainda que o ator possa ser militante e consciente de sua negritude, isso pode não ser suficiente para que ele consiga ultrapassar a barreira estipulada pelo sistema no papel que a ele foi oferecido.

Nesse contexto, os autores ainda mostram que, em filmes liberais de Hollywood, os personagens europeus/euro-americanos são considerados os “centros de consciência”. Nessas obras, os personagens de países em desenvolvimento têm função secundária até mesmo quando a história é sobre eles. Precisamos levar em consideração que essas observações foram feitas nos anos 90, então muitas mudanças aconteceram de lá para cá. No entanto, nada que apresente uma verdadeira subversão nos modos de produção hollywoodianos.

É importante destacar ainda que, quando se trata de controle sobre a representação, acredita-se que isso significa veicular imagens positivas. No entanto, não é isso que acreditam Shoshat e Stan (2006). Ambos abordam sobre filmes africanos, como Finzan (1989) e Laafi (1991), que apresentam uma visão crítica sobre a sociedade e não como imagens positivas do seu povo, mostrando a complexidade da sua comunidade sem mascarar uma sociedade perfeita.

Logo, a questão não é apenas criticar o status quo, mas criar alternativas em relação às representações com o objetivo de transformar as visões de mundo cuja base está no olhar da supremacia branca. Nesse sentido, hooks escreve: “Apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos” (2019, p. 39).

Sobre as representações midiáticas das minorias, Freire (2005) acredita ser necessário atentar-se com cautela à observação. Isso porque muitos estudos pioneiros que fizeram uma análise de conteúdo focaram em critérios limitantes como a frequência e papel da representação dos oprimidos nas transmissões audiovisuais. Logo, isso pode resultar num levantamento raso de uma complexidade de representações, fazendo crer que existem apenas conjuntos de fórmulas específicos e restritos. Esse tipo de abordagem pode cair na armadilha de generalizar a “natureza estereotípica da mídia” (FREIRE, 2005, p.26), ignorando, portanto, outros itens como paródias que pretendem ser subversivas.

Nesse sentido, podemos citar o filme *Macunaíma* (1969), em que Shoshat e Stan (2006) inclusive comentam que essa adaptação da obra de Mário de Andrade transforma o

canibalismo em um recurso artístico ao colocá-lo como um modo de criticar a ditadura militar e o sistema capitalista brasileiro. Desse modo, essa foi uma maneira de usar um estereótipo (canibalismo) para criticar a sociedade e não corroborar com o discurso dominante.

Em relação às produções das telenovelas brasileiras, um importante estudioso é o Joel Zito de Araújo (2004), que faz não apenas uma análise de conteúdo como também uma análise histórica dos afrodescendentes na sociedade brasileira. Ele conta que o governo brasileiro, por meio de decretos, tentava impedir a expansão da miscigenação de negros e indígenas com imigrantes de países não-brancos, enquanto estimulava a vinda de pessoas de regiões ibéricas e anglo-saxônicas. Um dos decretos foi o de 28 de junho de 1890, cuja polícia de portos e agentes diplomáticos eram encarregados de impedir que criminosos, indigentes e indígenas da África e da Ásia entrassem no Brasil. O outro foi o decreto-lei n 7.967 de 18 de junho de 1946, em que a vinda de imigrantes só seria aceita se auxiliasse na composição da ascendência europeia.

Como era de se esperar, as atitudes racistas tanto legais quanto sociais tiveram impacto no modo como os negros são representados na mídia. O autor apresenta uma análise das telenovelas entre o período de 1963 a 1997. De acordo com ele, os papéis interpretados por atores negros durante a década de 60 foram todos ligados a personagens subalternos, período em que era reforçada a teoria da democracia racial, mostrando a convivência pacífica entre as raças por meio das telenovelas.

Nesse período, a novela *A Cabana do Pai Tomás*, de 1969, teve o maior número de personagens negros até essa data, mas isso não impediu o surgimento de protestos em torno da questão racial, já que o ator principal para interpretar o personagem negro Pai Tomás deveria ser negro, mas foi interpretado por Sérgio Cardoso, que era branco e foi pintado de preto, utilizando ainda rolhas no nariz e nos lábios para dar a impressão de ter boca e nariz grande. De acordo com o Araújo (2004), a escolha desse ator branco demonstra a desconfiança dos produtores em oferecer a um ator negro a capacidade de desempenhar o papel de protagonista.

Já os anos 90 estrearam o primeiro caso de confronto aberto entre líderes negros e produtores de novelas surgiu quando foi lançada *Pátria minha*, em 1994. Araújo (2004) conta que o episódio que gerou a polêmica foi uma cena abertamente racista, em que um vilão branco insulta um doméstico negro com diversos termos preconceituosos, mas o personagem não rebate e nem enfrenta o chefe. Dias depois, o Geledés, instituição em prol do movimento negro, processou a novela por ter criado uma cena que fere a autoestima do povo negro não por ter evidenciado um personagem racista, mas pela forma como a vítima se comportou diante dele. A notificação exigia que o personagem Kennedy, vítima de racismo, fosse conscientizado por outros personagens negros na trama e isso aconteceu capítulos depois. Em nota oficial, a Rede Globo acusou a Geledés de racismo, pois ela não deveria ter exigido que a conscientização viesse de um negro.

Nessa época, a atriz Ruth de Souza foi a única da emissora a defender a entidade negra, relembrando também o que aconteceu anteriormente na novela *A viagem* que mostrou o céu como um paraíso sem pessoas negras, mas essa situação foi revertida por meio de cartas de protestos dos espectadores enviadas à emissora. Desse modo, podemos ver um avanço no processo de conscientização racial da sociedade brasileira que, antes, contava com diversas cartas de protestos racistas e, depois, passaram a surgir cartas de protestos antirracistas. Isso não indica que os racistas desapareceram, mas que os antirracistas estão se disseminando e se fazendo ouvir em diversos espaços, inclusive o televisivo.

Ao analisar todo o período de 1963 a 1997, Araújo (2004) revela que o ideal de branqueamento e o desejo da europeização dos brasileiros eram constantes nas novelas. De 98 novelas da Rede Globo, com exceção das que abordavam a escravidão, 28 delas não contavam com atores negros. Além disso, em apenas 29 telenovelas o percentual de personagens negros foi maior que 10% do total do elenco. Nessa análise, foram identificados poucos papéis principais interpretados por afrodescendentes, tanto de protagonistas quanto antagonistas.

O autor também destaca que, caso o personagem não tenha referência do seu pertencimento racial na sinopse, a tendência é escolher um ator branco, já que ele é considerado universal. Nesse contexto, aos atores negros estão reservados os papéis sem ação, de personagens decorativos ou passageiros, compondo os ambientes domésticos e as ruas (favelas). Com isso, Araújo (2004) conclui que, assim como na sociedade brasileira, as telenovelas tratam o racismo como um tabu.

Enquanto isso, Stuart Hall (2016) enxerga mudanças significativas no contexto britânico por meio da inclusão de pessoas negras retratadas em situações do dia a dia, dramas de televisão e filmes abordando a vida familiar afrodescendente e colocando personagens negros em destaque. Hall (2016) ainda comenta de esportistas, tanto homens quanto mulheres, negros que se destacam. Mas como se sabe, o mundo do esporte e da música são os dois lugares onde o povo afrodescendente é reconhecido. Além disso, conforme o crescente culto à celebridade, a presença de artistas negros está sendo normalizada. Todas essas questões apontam, inegavelmente, para um processo de maior visibilização.

Preconceito, representação e olhar opositor

Como foi possível observar, ao longo das décadas passadas, aconteceram avanços relacionados à representação do negro na mídia. Atualmente, o sujeito afrodescendente não é tão invisibilizado quanto antes. Mas, será que simplesmente aparecer na TV está de bom tamanho? E de que forma ele aparece? Conforme vimos, ainda existe um lugar-comum da subalternidade reservado ao negro, por mais que isso tenha se modificado um pouco devido à forte luta e questionamento do povo negro em relação à mídia. Nesse sentido, nota-se que a mídia, como um todo, ultimamente não invisibiliza por completo a população negra, mas invisibiliza suas outras formas de existência.

Portanto, essas mudanças são suficientes? Modificaram, de fato, o lugar do negro na sociedade? Afinal, basta olhar para os CEOs, políticos e profissionais em posição de destaque

que é possível observar que, majoritariamente, têm uma cor específica: branca. Além disso, as pessoas negras podem ser celebradas em um dia e massacradas no outro, pois os mecanismos de difamação e divisão não foram extinguidos. Ou seja, por mais que estejam acontecendo mudanças, ainda assim, nós ainda não temos muito o que comemorar.

O que procuramos é a representação do negro fora do eixo positivo-negativo, abordando-o em toda a sua complexidade. Então, para que exista uma revolução profunda na representação do negro, é necessário que a própria população afro-brasileira consiga difundir sua visão de mundo e, a partir dos seus interesses, produzir novas representações, como vem fazendo nos jornais comunitários e cinema independente.

Os preconceitos poderiam ser superados se houvesse uma mudança nas representações vigentes, mas, se não estiverem munidos do olhar opositor, os oprimidos podem facilmente ser cooptados e compactuar com as visões e crenças pautadas nas representações da classe dirigente sobre quem eles próprios são, até porque as representações conseguem moldar os indivíduos e fazê-los crer no que dizem sobre eles.

Referências

ACEVEDO, Cláudia; NOUHARA, Jouliana; PEREIRA, Raquel; TAMASHIRO, Helenita. Representações Sociais dos Afro-descendentes na Mídia de Massa. In: *30º Encontro da ANPAD*, Salvador, 2006.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*? Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Joel Zito de. A negação do Brasil. 2.ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

_________. A força de um desejo – a persistência da branquitude como padrão estético audiovisual. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 69, 2006.

FERRO, Rogério. O negro sem cor no telejornalismo brasileiro. In: BORGES, Roberto; BORGES, Rosane (Orgs.). *Mídia e racismo*. Petrópolis: DP et Alii Editora, 2012.

FREIRE, João. Mídia, estereótipo e representação das minorias. In: *Eco-Pós*, Rio de Janeiro. v. 7, n. 2, p. 45-71, 2004.

_________. Força de expressão: construção, consumo e contestação das representações midiáticas das minorias. In: *Revistas Famecos*, Porto Alegre, n.28, 2005.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

MARTINS, Zilda. *Cotas raciais e o discurso da mídia: um estudo sobre a construção do dissenso.* Curitiba: Appris, 2018.

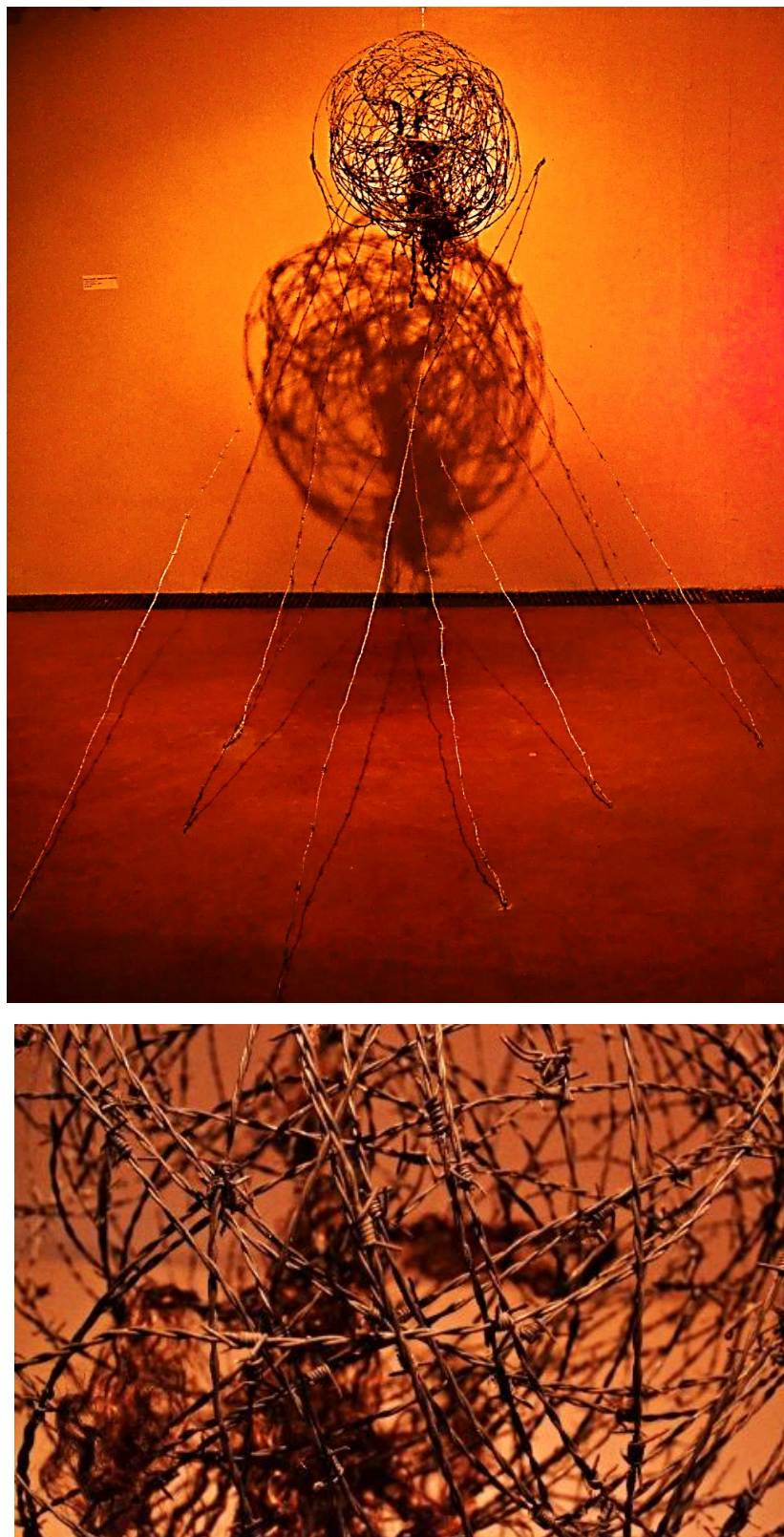
MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SHOSHAT, Ella; STAM, Robert. Estereótipo, realismo e luta por representação. In: *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação.* São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SODRÉ, Muniz. Por um conceito de minoria. In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre. (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. Rio de Janeiro: Paulus, 2005.

_________. *A ciência do comum: Notas para o método comunicacional.* Petrópolis: Vozes, 2015.

_________. *Claros e escuros: Identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

Fig. 10: *Contenção*. Técnica: Instalação

Fonte: Maria Macedo. Crato, Ceará, Brasil

A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E O QUESTIONAMENTO DA DEMOCRACIA RACIAL

La literatura afro-brasileña y el cuestionamiento de la democracia racial
Afro-Brazilian literature and the enquiry of racial democracy

Maria Clara Machado Campello

> Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus.
>
> Lélia Gonzalez

A autora Carolina Maria de Jesus, negra e pobre, conta no seu livro *Diário de Bitita* (1986) o episódio em que ela e a mãe foram brutalmente torturadas e presas pelo fato de a autora saber ler:

> O sargento mandou um soldado preto nos espancar. Ele nos espancava com um cacete de borracha. Minha mãe queria proteger-me, colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas. O braço quebrou, ela desmaiou, eu fui amparála, o soldado continuou espancando-me. Cinco dias presas e sem comer. (JESUS, 2014, p. 182)

A prisão ocorreu na primeira metade dos anos 30, em Sacramento, pequena cidade brasileira do estado de Minas Gerais, quando a autora era adolescente, e pode servir para ilustrar a distância entre a letra da lei no país e a prática. Não havia na legislação da época nada que indicasse o encarceramento de negros que soubessem ler, mas foi o que ocorreu com Carolina de Jesus e sua mãe.

No livro, ela nos revela outras dimensões da questão ao narrar por exemplo que "o sargento mandou um soldado **preto** nos espancar" (idem, grifo meu). Ora, foi um negro que a prendeu e espancou, contribuindo para o tratamento violento da polícia direcionado aos

negros, mestiços[59] e pobres. Sabemos que nunca foi incomum que negros africanos e mestiços, mesmo durante a escravidão, ocupassem posições de capitães do mato, por exemplo, ou que, alforriados, tivessem, eles próprios, escravos. Após a abolição da escravidão, e durante o período pós-abolição, a lógica do negro ou mestiço como agente do sistema de subjugação de outros negros e mestiços serve, muito menos para jogar-lhes a responsabilidade individualizada pelas desigualdades entre brancos e negros, do que para evidenciar o quão estrutural é o racismo brasileiro; e de como a lógica da superação "individual" da opressão foi mobilizada por sujeitos que buscavam operar via alguma brecha no sistema de exploração.

Para compreender em que contexto a autora constrói tal narrativa, investigo, ao longo deste artigo, algumas obras literárias de autoras brasileiras afrodescendentes, publicadas entre os séculos XIX e XX, que nos permitem questionar a ideia de "democracia racial", como a de Maria Firmino dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo. Busco comparar essas obras, que identifico como afrodescendentes, com narrativas de autores homens, sobre a formação de imagens e representações da sociedade brasileira, questionando inclusive o lugar de autores canônicos hoje tomados como afrodescentes, como Machado de Assis e Mário de Andrade, dentro desse contexto. Para isso, retomamos brevemente o conceito de "democracia racial" para depois passarmos às análises de autores e obras.

Sob o véu da suposta "democracia racial" brasileira, até muito recentemente reivindicada, escondem-se as desigualdades étnico-raciais que se construíram e se enraizaram ao alicerce nacional a partir da ocupação e colonização europeias e, até o momento, não superadas; o sistema de exploração capitalista persevera sob novas e velhas roupagens, embora

[59] O termo mestiço é empregado neste artigo com o sentido de pessoas descendentes de negros africanos e/ou indígenas, e sobretudo para diferenciá-las dos negros de origem africana que eram comuns à época da escravidão no Brasil, e não guarda relação com a figura do "mestiço" que emerge com a ideia de democracia racial.

o país seja, na América Latina, um dos que mais avançou juridicamente para enfrentar o problema (FICHER; GRINBERG; MATOS, 2018, p. 163-215).

O "mito da democracia racial", expressão cunhada por Florestan Fernandes ([1965], 2008), está relacionado a um sistema de ideias que ganhou fôlego nas primeiras décadas do século XX, frente ao racismo eugenista, e encontrou grande convergência entre os campos popular, acadêmico e político, talvez por atender aos anseios de uma população que se queria perceber como "evoluída" ou "desenvolvida" aos moldes europeus, sem, no entanto, se preocupar em desmontar o sistema de exploração e exclusão social dos indígenas, negros africanos e afrodescendentes. Sob essa narrativa da nação, passa a ser responsabilidade individual de cada pessoa, negra, branca, indígena, mestiça, que não conseguisse "vencer na vida", o seu infortúnio, e não causa das estruturas sócio econômicas em que viveu.

No Brasil, essas ideias ganharam forma a partir da obra de autores como o sociólogo Gilberto Freyre, em seu livro *Casa Grande e Senzala* (1933). De acordo com Freyre, a escravidão brasileira teria sido mais branda no Brasil que em outros países, como nas colônias britânicas, por exemplo, permitindo uma certa autonomia e mobilidade social aos negros e pardos escravos e alforriados. Sua teoria oferece como padrão desse contexto de escravidão branda duas figuras importantes: a do negro subserviente associada à de um senhor paternalista e bondoso. Em conjunto, essas figuras teriam dado sustentação à emergência de uma sociedade harmoniosa do ponto de vista racial na interpretação de Freyre, um estudioso branco.

Precisamos levar em conta que a emergência dessas concepções, embora hoje controversas e amplamente refutadas, à época ofereciam uma interpretação do Brasil e de seu povo mais progressista do que se pode pensar à primeira vista, embora evidentemente racistas. Lembremos que, no século XIX, teorias racistas consideravam os negros africanos, indígenas e mestiços biologicamente inferiores e degenerados com base em dados "científicos". Essas proposições condenavam os povos com forte presença, origem ou ascendência africana ao eterno subdesenvolvimento biológico e intelectual, tomando-os como menos humanos do que

os da raça "pura" branca e, portanto, menos dignos de direitos, e tendo de se submeter aos processos "civilizatórios" dos exploradores para aperfeiçoamento da raça. Essa era a visão do médico baiano Nina Rodrigues ou do sociólogo Silvio Romero, para citar apenas dois nomes da elite intelectual brasileira da época que pensavam o país à sombra das teorias europeias.

Assim, quando Freyre, ao rejeitar o evolucionismo das teorias eugenistas e evocar o caráter cultural das civilizações, defende a presença negra no Brasil como elemento importante de uma sociedade cuja constituição mestiça resultaria não em seu fracasso, mas em seu sucesso, permitindo ultrapassar, dentro da sua lógica, o impasse causado pela escravidão naquele momento. Essa ideia contribuía para se forjar, mesmo que artificialmente, um consenso agregador dos anseios de ex-senhores de escravos e elites aos do povo que se queria "desenvolvido" e embranquecido pela mestiçagem da qual faziam parte. Ao contrário de muitos intelectuais da época, que rejeitavam o sincretismo brasileiro, desprezando totalmente negros de origem africana, indígenas e mestiços, Freyre parecia valorizá-los, contribuindo, ao mesmo tempo, para reforçar a ideologia do embranquecimento. Afinal, os mestiços só se sentiam mais incluídos no *melting pot* da nação porque eram menos negros e ainda em posição de inferioridade.

No ensaio *Democracia racial e inclusão social experiências periféricas*, os autores Paulina L. Alberto e Jesse Hoffnung-Garskof (2018) retraçam a emergência do conceito de "democracia racial" no Brasil e de construções teóricas semelhantes em outras regiões da América Latina. Essas ideias estariam largamente relacionadas às ideologias de inclusão social, que envolveram mitos, ideais e contra-ideologias sobre os sentimentos de pertencimento a nações racializadas na região. Os autores retomam, portanto, as ideias de "democracia racial" ligadas às teorias de Freyre e de Frank Tannebaum, mas não apenas a eles. Nesse contexto, o Brasil teria desempenhado importante contraponto dentro da região, por apresentar à época teoria que buscava ultrapassar, em certa medida, o profundo impasse civilizacional na perspectiva de Freyre. Observaremos, no entanto, como essa narrativa se tornou preponderante

e, ao invés de oferecer uma saída para problemas estruturais acarretados pelo colonialismo, colaborou imensamente para um processo de invisibilização dos negros e afrodescentes no país.

Narrativas da mestiçagem e a ideia de "democracia racial"

O encontro harmonioso entre as três raças também povoou representações progressistas da nação e foi, por muito tempo, discurso dominante na literatura brasileira que buscava se distanciar dos modelos europeus a partir da valorização da cultura de povos originais. Assim, nas primeiras décadas do século XX, os modernistas buscaram criar narrativas para representar a nação e o povo brasileiro, sem recorrer às formas e padrões europeus. A pluralidade cultural brasileira, as diversas manifestações culturais e o falar regional foram temas de extensa pesquisa de um dos maiores expoentes do movimento modernista que mudaria a forma de representar o Brasil pelas artes: Mario de Andrade (1893-1945). Em sua obra fundadora do mito do povo brasileiro, *Macunaíma o herói sem nenhum caráter* (1928), a terra mestiça e tropical fadada ao fracasso passa a ser narrada apelando à ideia de que o mestiço surge como um personagem conciliador do encontro (harmonioso) entre as raças e o perfeito representante da identidade nacional:

> Uma feita o Sol cobrira os três manos de uma encaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho (...). Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que nem a marca dum pé de gigante. Abicaram. O herói (...) se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão de Sumé, do tempo que andava pregando o Evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele (...) Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão de Sumé. Porém a água já estava muito suja do pretume do herói e por mais que Jigué esfregasse feito maluco atirando água para todos os lados só conseguia ficar da cor do bronze novo (...) Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada par fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa (...) E estava lindíssimo

> no Sol da lapa os três manos um louro, um vermelho, outro negro, de pé bem erguidos e nus. (ANDRADE, 1978, p. 48-49)

A linguagem ora culta, ora popular, o uso de termos e expressões regionais e indígenas, a recorrência de lendas e mitos da cultura popular e indígena numa narrativa de formação de um herói "sem nenhum caráter", valorizando suas falhas e sua mestiçagem, formam à época relato mítico inédito e totalmente revolucionário no Brasil do final da década de 1920. *Macunaíma* é ainda hoje obra de extrema importância na literatura brasileira e estudada nas escolas e universidades do país pela inovadora perspectiva cultural e literária que apresenta. Ora, foram os modernistas que primeiro reivindicaram a liberdade linguística do português brasileiro frente ao português europeu e fundaram uma arte essencialmente tupiniquim, porém ainda embranquecida, ainda escrita por homens brancos, conforme Darcy Ribeiro, sociólogo e educador, avaliou:

> Na verdade, das coisas, o curral da civilização ocidental que nos contém é vasto demais e inconsútil. Ninguém escapa dele, nem Mário. Quando ele mais se distancia, disparado, atravessando florestas, cortando sertões, vestido de carnes índias, negras e mestiçadas, é ainda à moda parisiana, que abre seus olhos para ver. Essa é nossa circunstância inelutável. Por mais exóticos que sejamos e queiramos ser, é neste curral, nesta dimensão, que existimos. Nela é que estamos condenados a criar. Felizmente – e quem inaugura esta moda é Mário – já não só papagaiando, nem provendo material folclórico e etnográfico bruto para digestões alheias. Mas digerindo, nós mesmos, as nossas diretrizes, endofagicamente, para exprimir, melhor que outro qualquer, o humano que encarnamos. (Idem: XVII-XXII)

Embora Andrade seja um autor de mãe negra, foi dos poucos afrodescendentes, ao lado de Machado de Assis (1839-1908), a se destacarem nas artes sem cair no posterior esquecimento. Diferente de Andrade, Machado de Assis era bisneto de escravos, e viveu modestamente, tendo recebido pouca educação formal que lhe fornecera as bases para seu avançado desenvolvimento intelectual. Já Mario de Andrade recebeu formação erudita, muito apurada para a época, e pertenceu a uma família mais abastada.

Ou seja, os dois autores representam tanto exceções, em termos econômicos e sociais, em relação à população afrodescendente da época em que viveram, quanto são modelos de sucesso das ideologias de branqueamento amplamente defendidas, da qual, inclusive, puderam se beneficiar. Estes exemplos expressam figuras literárias em um país que defendia institucionalmente a apuração da raça pelo cruzamento de negros e indígenas com brancos; um país em que era (e é) vantagem ter pele mais clara.

Machado de Assis, por exemplo, hoje reivindicado como afrodescendente por parte da crítica literária, foi classificado como branco pelo amigo abolicionista Joaquim Nabuco que teria afirmado: "O Machado para mim era branco. [...] quando houvesse sangue estranho, isto em nada alterava a sua perfeita caracterização caucásica" (NABUCO apud MASSA, 2009, p. 46). De fato, embora o escritor não convivera, em família próxima, com escravos sequer forros e não se identificasse como negro, que se saiba, era bisneto de escravos[60]. O fato é que o autor, ao mesmo tempo em que nunca reivindicou sua porção negra, adotou estratégias, como a utilização do padrão culto da língua portuguesa e a linguagem literária, afastada da oralidade dos povos afrodescendentes; isso pode ter ajudado a afastar qualquer ligação genealógica com os escravos numa sociedade profundamente marcada pela escravidão.

Além disso, o autor criou, em geral, enredos livres de engajamentos políticos declarados, apaixonados e calorosos, com personagens e temáticas, especialmente na fase chamada realista, quase sempre relacionadas às camadas mais elevadas da hierarquia social, aperfeiçoando as ferramentas da literatura canônica com maestria; até ele próprio tornar-se canônico no Brasil. É preciso destacar que suas obras, ao destacar o funcionamento das elites,

[60] Jean Michel Massa parece querer evidenciar, em sua biografia do autor, que a herança escrava de Machado de Assis era muito distante: “Do lado paterno, é ele bisneto de escravos, mas bisneto de escravo liberto e neto de filho de homens livres. Do lado materno, é bisneto e neto e filho de homens livres”. (MASSA, 2009, p. 50).

engenhosamente as colocam em questão, assim como os problemas de seu tempo, inclusive o racismo e o patriarcalismo.

Paralelamente, não faltam exemplos de autores afrodescendentes que lograram boa visibilidade individual, embranquecendo sua arte (NASCIMENTO, 1978), ao evitar temas ligados à escravidão, à exploração do negro, e ao se dedicar a tramas típicas da classe média branca, como Gregório de Matos (1636-1696), Gonçalves Dias (1823-1864) ou Cruz e Sousa (1861-1898). Enquanto Matos desprezava a figura da amante negra e Gonçalves Dias celebrava a pátria brasileira e o nacionalismo, Cruz e Souza chegara a exaltar a brancura na imagem da "loira Águia Germânica". (NASCIMENTO, 1978)

Diferentemente de Machado de Assis e de outros escritores do século XIX, que escolheram a variedade "culta" da língua, Mario de Andrade buscou nas heranças negras e indígenas elementos que pudessem conferir à arte literária um caráter, para ele, mais genuinamente brasileiro e original. No entanto, seu conhecimento da vida do povo foi muito mais um produto de pesquisa do que de vivência. Andrade foi grande pesquisador das culturas dos afrodescendentes e indígenas. Seu trabalho possibilitou que sua obra pudesse redefinir os parâmetros da arte literária no Brasil em um momento muito mais propício (em comparação com os autores mencionados anteriormente) a essa virada. Afinal, os movimentos vanguardistas pós-guerra impulsionaram um grande revisionismo das formas de expressão então tidas por canônicas.

É curioso perceber, no entanto, como a fundação do mito de *Macunaíma* vai ao encontro do "mito da democracia racial", cujas ideias são estruturadas pouco mais tarde, por Gilberto Freyre, e hoje tão criticadas. De fato, a representação do encontro entre as três raças em *Macunaíma* difere da relação harmoniosa criada por Freyre no seu caráter essencialmente europeizante, patriarcal e colonialista, que escusa os colonizadores de toda sorte de violências e barbaridades cometidas contra os povos originais. Ao contrário, o movimento modernista buscava, pela valorização das manifestações culturais e linguísticas desses povos, ressignificar

sua representação. No entanto, ambos exaltam o mestiço como lugar do encontro à brasileira, como se a escravidão e a colonização tivessem, a partir dali, sido superadas.

Mais tarde, a obra de Jorge Amado se revelaria grande celebradora do sincretismo cultural. Contemporâneo de Freyre, Amado também compartilhava das ideias de inclusão racial e a segunda onda de sua obra é marcada pela promoção da mestiçagem brasileira. Ele foi um dos autores brasileiros mais lidos dentro e fora do Brasil e entrou para o livro *Guinness* como o autor mais traduzido do mundo em 1996. Amado constrói personagens periféricas que representam uma virada intelectual à época. Afinal, no lugar de objeto de discurso, passam, elas mesmas, a falar, e, não raro, celebravam a "harmonia racial" pelas alegorias da mestiça sensual e do mestiço malandro.

Enquanto isso deixam-se, em segundo plano, as desigualdades e violências infligidas à população negra, indígena e mestiça no Brasil, cujos autores quase nunca tiveram oportunidade de narrar desde suas próprias perspectivas. Assim, quanto mais abrasileirados a umbanda e o carnaval, mais desafricanizados o foram (SCHWARZ, 2010). Afinal, o que se celebrava era o encontro entre as raças que produzia um ser híbrido não negro e não índio, embora não branco, embranquecido.

Outras perspectivas negras e afrodescendentes

> -Inda há neste mundo quem se compadeça de um escravo?
>
> -Há muita alma compassiva, retorqui-lhe, que se condói do sofrimento de seu irmão
>
> REIS, 1887

O diálogo acima compõe o conto *A Escrava*, da escritora mestiça Maria Firmina dos Reis, publicado na *Revista Maranhense*, periódico do estado do Maranhão, em 1887, no calor dos debates abolicionistas, dois anos antes de a abolição ocorrer. A obra da autora Maria

Firmina dos Reis representa possivelmente o primeiro ponto de inflexão dentro do corpus literário brasileiro, ao apresentar a perspectiva dos negros africanos e mestiços sobre a escravidão e o colonialismo. Ela inaugura, portanto, o que denominaremos, apenas para fins deste artigo, de literatura afrodescendente: aquela produzida por autoras e autores afrodescendentes, que reivindicam suas origens negras e que explorem em suas narrativas formas e temas relacionadas à vida dos negros africanos e dos afrodescendentes nos períodos pré e pós abolição, como a vida em cativeiro, a busca das origens perdidas e o racismo, por exemplo. Pensando no clássico *Peles negras, máscaras brancas,* de Frantz Fanon (1952), a literatura afrodescendente que nos interessa é aquela que rejeita a inferioridade do negro e os projetos de inclusão racial por vias de branqueamento, de modo que suas obras sejam capazes de se contrapor aos discursos dominantes de interpretação da nação colonialista e pós-colonialista,

No caso do conto *A escrava*, a personagem principal, escrava Joana, encontra-se à beira da morte e relembra sua vida inglória no cativeiro, onde fora separada dos filhos vendidos ainda pequenos pelo dono da fazenda: "– Ah! Se pudesse, nesta hora extrema ver meus pobres filhos, Carlos e Urbano!... Nunca mais os verei! Tinham oito anos". Mestiça, ela não escapara da vida no cativeiro, que nem de longe se assemelhava à inventada por Freyre em suas teorias de inclusão racial:

> – Minha mãe era africana, meu pai de raça índia; mas eu de cor fusca [...] Meu pai morreu de repente, e no dia imediato meu senhor disse a minha mãe: – Joana que vá para o serviço, tem já sete anos, e eu não admito escrava vadia [...] Fiquei só no mundo, entregue ao rigor do cativeiro.

Embora tenha caído em esquecimento, a autora Maria Firmino dos Reis foi conhecida do público leitor maranhense do final do século XIX. Reis publicou contos, poemas, além do romance *Úrsula* (1859), primeira obra abolicionista em língua portuguesa de que se tem notícia. Segundo o pesquisador Leonardo Nascimento: " *Úrsula* obteve também significativa repercussão por parte da crítica literária maranhense. É importante ressaltar aqui a forte

relevância da imprensa local à época" (NASCIMENTO, *Vou contar-te o meu segredo*, 2020). Após várias contribuições para periódicos locais, o Parnaso Maranhense classificou assim sua obra:

> Os versos de Maria Firmina dos Reis indicam uma imaginação cheia de vivacidade da parte da autora; muita leitura e gosto, e do doce perfume dos sentimentos saídos do coração sem ensaio nem afetação. De há muito que todos conhecem os talentos e habilidade da autora de Úrsula, assim não causaram estranheza as poesias que mandou para o Parnaso.

Em sua obra, Maria Firmina dos Reis confere à personagem negra protagonismo e inaugura, portanto, a construção de imagens e representações do negro, da escravidão e da nação que desafiam as narrativas oficiais e disputam com elas o espaço dos discursos possíveis sobre a formação do povo brasileiro.

Também abertamente antirracista foi Lima Barreto (1881-1922). Neto de escravos, Barreto se dedicou a tratar dos assuntos de seu tempo a partir de uma perspectiva profundamente anti-colonialista, recusando os padrões estéticos brancos. Em seu primeiro romance, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, o protagonista mestiço que empresta o nome à obra encontra pela vida adulta as portas fechadas que a sua cor lhe legaria, assim como ocorrera com o próprio Lima Barreto. Sobre o aniversário da Proclamação da República do Brasil, Barreto publica em crônica que

> Veio, entretanto, vontade de lembrar-me o estado atual do Brasil, depois de trinta e dois anos de República [...] Não será, pensei de mim para mim, que a República é o regime da fachada, da ostentação, do falso brilho e luxo de parvenu, tendo como repoussoir a miséria geral?

Algumas décadas após a morte de Barreto, Carolina Maria de Jesus (1914-1977) foi a autora mestiça que colocou o sujeito periférico, sobretudo a mulher negra periférica, no centro da narrativa. Escritora de romances, poesias, letras de música e autobiografias, toda sua obra reflete profundamente sobre as estruturas de dominação e exclusão das populações negras

no pós-abolição. Negra, pobre, autodidata, sua obra ainda é classificada por boa parte da crítica e público como meramente "documental". Seu livro de estreia, *Quarto de despejo – diário de uma favelada*, foi publicado em 1960 e, embora tenha vendido cem mil exemplares só no primeiro ano e conhecido várias reedições, além de traduzido para 14 línguas, não foi avaliado pela crítica como obra literária, mas como "testemunho pessoal", muito provavelmente por desobedecer as regras da língua culta e a padrões consagrados pelo discurso literário convencional.

Em *Carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, Gloria Anzaldúa (1981)[61] nos ajuda a entender esse outro tipo de mulher que escreve, a mulher pobre e não-branca: "A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas" (ANZALDÚA, 1981, p. 229), diz. A escritora e ativista se dedicou a pensar as condições de escritoras fora do eixo americano-europeu, defendendo que as "mulheres de cor"[62] deixassem de ser objeto de estudo e passassem a criar e a refletir sobre sua arte a partir de uma perspectiva própria e decolonial. Ou seja, em oposição aos padrões de países colonizadores que ainda dominam econômica e culturalmente o mundo em desenvolvimento. Anzaldúa chamou a atenção para a necessidade de uma crítica sensível a outros modelos de produção artística, como daqueles oriundos do trabalho da mulher pobre e não branca de regiões menos desenvolvidas do planeta, caso da maioria das escritoras negras, como Carolina de Jesus:

[61] Oriunda de uma família de camponeses hispanofônica do sul do Texas, Gloria Anzaldúa lia durante suas pausas de trabalho nas plantações. Participou de protestos para melhorar as condições de trabalho nas lavouras. No final dos anos 60, descobriu a literatura feminista e passou a publicar nos anos 70. Escreveu peças de teatro, poesias, contos, romances e autobiografias.

[62] Mulheres de cor remete a mulheres não-brancas habitantes das regiões ao sul dos Estados Unidos no continente americano, mas, não exclusivamente negras. Anzaldua inclui nessa categoria as índias, latino-americanas e negras. Em nosso artigo, usaremos a expressão traduzida de Anzaldua, "mulheres de cor", quando tratarmos de suas teorias, mas privilegiaremos a expressão "não-brancas" em nossas análises, por entendermos que ela evita interpretações equivocadas e que abarca um universo mais abrangente de mulheres não privilegiadas.

> Por quê os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia. (ANZALDÚA, 1981, p. 230)

Ora, assim como Jesus, Maria Firmina dos Reis, apesar de ter tido acesso à educação formal e ter alcançado o posto de professora concursada, conhecia as regras do jogo do "curral da civilização ocidental", para retomar a expressão de Darcy Ribeiro. No prólogo de *Úrsula*, ela se desculpa pela "educação acanhada" e "cabedal intelectual quase nulo". Ora, numa época de pouquíssima oferta de educação formal, escrever um romance era para poucos, mas suspeitamos que Reis quisesse evitar a ira dos "donos" do conhecimento patriarcal, ao atestar que "pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem".

O uso de linguagem pouco empolada, nada monumental e ligada ao rés-do–chão a que muitas mulheres autoras recorreu como estratégia literária causou, na interpretação de Beatrice Didier, estranhamento, sendo vítima de preconceito. Muitas autoras do século XIX, por não adotarem as regras da literatura da época e sim uma linguagem mais livre e ligada à oralidade, teriam sido acusadas de fazer uso superficial da língua e sua literatura, pejorativamente considerada como distante do ideal literário[63].

[63] Porém, mais recentemente, ainda na avaliação de Didier, movimentos da primeira metade do século XX, como o surrealismo e o nouveau-roman na Europa, além do modernismo no Brasil, permitiram uma revolução literária com a adoção de formas e conteúdos mais livres, assim como uma valorização da tradição oral, formas de expressão das quais muitas mulheres já se serviam há tempos e que diferiam daquelas exercidas pela maioria dos escritores. Essa espontaneidade, que vimos vigorar com os movimentos modernistas no Brasil, era, portanto, característica da escrita de muitas mulheres muito antes disso e se tornou um traço positivo e enriquecedor da literatura do século XX porque passou, afinal, a ser adotado por homens.

Mesmo após a revolução modernista de 1922, a obra de Carolina Maria de Jesus não se beneficiou dessa abertura estética, tendo sido sempre tratada com desprezo e arrogância pelos defensores do "curral da civilização ocidental". Em 1986, postumamente, é publicado seu *Diário de Bitita*. No livro, acompanhamos a formação da protagonista Bitita, que narra sua vida de menina nas primeiras décadas após a abolição. Bitita percebe rapidamente a sua condição de gênero e cor: "Eu já sabia que era negra por causa dos meninos brancos.

Quando brigavam comigo, diziam: - negrinha, negrinha fedida!" (JESUS, 1986, p. 95). Para além da individualidade da protagonista, a narrativa expõe a condição das populações negras e reflete sobre elas, evidenciando, entre outras coisas, o genocídio institucionalizado do negro, denunciado por Abdias Nascimento em O genocídio do negro brasileiro (NASCIMENTO, 1978). Em *Diário de Bitita*, a protagonista conta: "Eu já estava me habituando com a morte, porque a mortalidade no estado de Minas Gerais é assustadora" (JESUS: 1986). Em outra passagem, revela o assassinato de um negro por um policial:

> O policial deu-lhe voz de prisão; ele era da roça, saiu correndo. O policial deu-lhe um tiro. A bala penetrou dentro do ouvido. O soldado sorria, dizendo:
>
> - Que pontaria que eu tenho!
>
> Com o pé, ele movia o corpo sem vida [...] Quem é que vai chorar por ele? Ele não brigou, não xingou, não bebeu pinga. Não havia motivos para matá-lo. Quando o delegado chegou, olhou o morto e mandou sepultá-lo. E tudo acabou-se. (*Idem*)

Enquanto os números vultosos da violência policial contra as populações negras impedem a identificação empática com cada indivíduo morto e violentado pelo Estado, as narrativas afrodescendentes salvam do esquecimento essas identidades esfaceladas pelos Estados pós-coloniais, conferindo ao não dito histórias, reflexões e disputando com o discurso hegemônico da normalidade interpretações possíveis, por meio da edificação de existências narrativas que superam e suplantam o silenciamento imposto. Ora, a partir do *Banco de Dados*

do Tráfico de Escravos Transatlântico[64], dos cerca de 11 milhões de negros africanos traficados como escravos, 5 milhões aportaram no Brasil, o maior importador de escravos entre os séculos XVI e XIX. Embora tenha havido enorme esforço para embranquecer a população brasileira pós-abolição, o país concentra 70% dos afrodescendentes da América Latina e a segunda maior população negra, superado apenas pela Nigéria (TELLES; PERLA apud ANDREWS, 2018, p. 30).

Apesar dessa imensa população afrodescendente, os autores negros, memos que tenham produzido interpretações dessa realidade, pouco foram considerados. Na contramão dessa realidade, e para recuperar a linhagem africana perdida, opera a obra da escritora Conceição Evaristo. Se a herança implica em escolhas conscientes (DERRIDA, 1993), a reivindicação do legado genealógico, disperso pela diáspora africana, passa pela recriação narrativa de linhagens ancestrais em obras afrodescendentes como a de Evaristo. A autora aborda tanto a reconstrução narrativa dessa genealogia perdida quanto o estar no mundo contemporâneo dos sujeitos afrodescendentes. Em Ponciá Vicêncio (2006) a protagonista que empresta seu nome à obra anuncia o projeto de reconstrução narrativa da memória:

> Foi preciso que a herança de Vô Vicêncio se realizasse, se cumprisse na irmã para que ele entendesse tudo [...] Compreendera que sua vida, um grão de areia lá do fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobrira também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. (Evaristo, 2006: 126-127).

Evaristo assume deliberadamente os temas da diáspora africana, escravidão e memória como "matéria argamassa" de sua obra, profundamente histórica e política ao questionar a narrativa ainda dominante da 'democracia racial' e da invisibilização do racismo na sociedade brasileira. Para retomarmos nossa indagação inicial, recorremos à antropóloga

[64] Disponível em https://www.slavevoyages.org Consultado em 29 de março de 2020.

Lélia Gonzalez, que também indaga: "Que foi que ocorreu, para que o mito da 'democracia racial' tenha tido tanta aceitação e divulgação?". Ora, se como demonstramos, há narrativas que questionam esse lugar comum, por que ainda não o superamos? A antropóloga se debruça sobre esse assunto no ensaio "Racismo e sexismo na cultura brasileira" (GONZALEZ, 1980).

Além de questionar as ideias de inclusão racial e o racismo, Gonzalez também analisou a dominação patriarcalista e foi uma das precursoras a abordar o conceito de "lugar de fala", deixando evidente que a perspectiva autoral, embora Barthes tenha declarado a morte do autor, é fundamental para compreendermos o ponto de partida de cada discurso: "O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo" (GONZALEZ, 1980). Assim, a diversidade de representações depende também da diversidade de perspectivas autorias, conforme demonstrado por pesquisa coordenada pela professora Regina Dalcastagnè, da Universidade de Brasília.

O estudo revela que, entre as obras publicadas pelas quatro mais importantes editoras do Brasil, entre 1990 e 2004, 93,9% são de autoria de pessoas brancas, sobretudo homens brancos de classe média. Apenas cerca de 30% do total das obras analisadas foram escritos por escritor*a*s, em sua maioria, brancas e de classe média. Dentro desse contexto de produção de maioria branca e masculina, menos de 8% das personagens construídas por esses autores são negras. Podemos concluir que a falta de representatividade de personagens fora do padrão homem branco de classe média parece atrelada à falta de diversidade de autoria (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 13-71). Outra pesquisadora, Fernanda Miranda, mapeou a publicação de romances por autoras negras entre 1859 (ano de publicação de *Úrsula*) e 2006 e só encontrou a ínfima quantia de 11 romances de mulheres publicados.

Quer dizer, é preciso ocupar o espaço dos discursos e narrativas com visões e interpretações que deem conta de desalinhar o entendimento do presente, no sentido de possibilitar às pessoas a apreensão mais complexa do seu tempo histórico. Na opinião de Eclea Bosi (1994), esse entendimento do mundo contemporâneo passa pelo recuo no tempo, pela

reavaliação da memória dos velhos. Como a literatura afrodescendente, muitas vezes, reivindica a memória ancestral do seu povo diaspórico, a reconstrução dessas narrativas, como num movimento de resgate da memória dos velhos antepassados, permitiria recriar as vivências de um mundo perdido, transfigurado, auxiliando a compreender o presente a partir de uma visão mais ampla do passado:

> Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparição de entes amados, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual. (BOSI, 1994, p. 54)

No caso da literatura afrodescendente aqui apresentada, o acesso a essas memórias passa pela construção narrativa de identidades inacessíveis. As vozes narrativas, espaços e tempos que entrecruzam formam complexos mosaicos que ajudam a compor identidades que vão se desenvolvendo ao longo do texto. No cruzamento entre o histórico e o ficcional, a "identidade narrativa" de uma pessoa ou de uma comunidade (RICOEUR, 1990, p. 138) inscreve o ser no curso da história. O que se conta de si mesmo, por si mesmo ou por outros, é o que torna inteligível um curso de vida. É que as trajetórias particulares das personagens nas obras aqui destacadas (*Úrsula*, *A Escrava*, *Diário de Bitita*, *Ponciá Vicêncio*), e em diversas obras afrodescendentes, são também construídas coletivamente. A polifonia de vozes revela universos de sujeitos sociais cujas visões de mundo impactam na formação das identidades das narradoras. Assim, as relações entre as dimensões histórica e ficcional andam de mãos dadas porque a linguagem é o meio de mediação, o meio que permite transformar a vida em narrativa, permite a construção da história do sujeito. A pergunta: quem sou eu? implica uma resposta narrativa, mediada pela linguagem. E a identidade do sujeito diaspórico implica também na pergunta: quem somos? E na construção da identidade coletiva da qual, o eu, também participa.

Pensando novos espaços de representação para as narrativas literárias afro-descendentes

À margem do sistema de direitos e distante dos modelos de representação da nação, os sujeitos periféricos, mulheres, afrodescendentes e indígenas, por exemplo, falam por si, mas a questão é: quem os ouve? Por quê continuam a ser representados e representadas pela perspectiva de um outro que, quando não lhe são completamente estranhos, também não lhe são totalmente familiares. Na direção oposta, o movimento de auto representação afrodescendente pode ser observado em obras de autores como Lima Barreto, Maria Firmino dos Reis, Carolina Maria de Jesus ou Conceição Evaristo, dentre outras e outros pouco ou menos conhecidos.

A partir do século XIX, as condições de acesso à educação permitiram ampliar tanto o público escritor, quanto leitor e, após sucessivos períodos ditatoriais, a Constituição Federal de 1988, em meio a uma abertura democrática, criou caminhos para a emergência de discursos de grupos minoritários em direitos. Trilhando este caminho, as obras literárias publicadas, desde o século XIX até hoje, salvo exceções, revelam pouca diversidade de perspectivas, dominadas pela autoria branca, de classe média e masculina. As personagens negras ocupam tradicionalmente lugares de pouco destaque ou são representadas como bandidos, malandros, prostitutas ou empregadas. Ora invisibilizador dos sujeitos periféricos, ora negacionista do racismo, o cânone literário se alinha à ideia de "democracia racial" emergida lá nos idos da década de 1930.

Embora o Brasil não tenha se caracterizado formalmente como um país que, após a abolição e a Proclamação da República, impedisse o acesso de negros ao mesmos direitos que os brancos, a sistemas de educação, de saúde e a postos de trabalho (como nos Estados Unidos e na África do Sul), sua posição não reconhece nem combate a exclusão étnico-racial. Ainda se faz pertinente lembrar que o Brasil foi o maior importador de escravos entre os séculos XVI e

XIX, com quase 5 milhões de escravos. Além disso, ao longo do tempo, Abdias do Nascimento (1978) evidenciou que o país opera, à sombra da 'democracia racial', um contínuo genocídio do povo afrodescendente evidenciado por narrativas como a de Carolina Maria de Jesus, cujos protagonistas contestam o discurso de 'escravidão branda' ou 'paraíso racial'.

Apesar de que os afrodescendentes não estão impedidos pela letra da lei de prosperarem e ascenderem socialmente, o estão de fato pelas estruturas de exclusão capitalistas, de herança colonial e escravista. Enfatizando que os sistemas de saúde, de educação e de proteção do trabalhador (urbano e sobretudo masculino) só foram organizados nacionalmente a partir da década de 1930, durante o governo de Getúlio Vargas. Sabemos que, até meados da década de 1960, metade da população brasileira era analfabeta, índice que passou a cerca de 13% em 2000[65]. Os dados revelam que o acesso à educação foi, em poucas décadas, universalizado, mas os afrodescendentes ainda apresentam as menores taxas de escolarização e emprego.

Paralelamente, o Brasil passou rapidamente de uma sociedade analfabeta e rural à uma população urbanizada consumidora de tecnologia; isso significa, na prática, que, antes de se formarem populações de leitores críticos, alfabetizaram-se consumidores de informação rápida e pouco crítica. Atualmente, a prática da leitura está ligada, quase que somente, ao universo escolar e universitário, para aqueles que os acessam. Assim, a introdução do ensino de história e cultura afro brasileira nas escolas[66] e a adoção de cotas universitárias[67] para acesso de afrodescendentes ao ensino superior (políticas públicas implantadas em 2003 e 2012 respectivamente) podem vir a repercutir na formação de pensadores afrodescendentes, mas não

[65] Ver Mapa do Analfabetismo no Brasil. Disponível em http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao/-/asset_publisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/6978610 Consultado em 29 de fevereiro de 2020.

[66] Ver Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Consultada em 20 de fevereiro de 2020.

[67] Ver Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Consultado em 20/02/2020.

diretamente na mudança de estruturas de opressão que não passa apenas pelo acesso à educação. E, embora apenas 11 romances de autoras afrodescendentes tenham sido publicados em dois séculos, é estimulante saber que, no universo da literatura, outros 17 chegaram a público entre 2006 e 2019 (MIRANDA, 2019). Fica expresso que a leitura e a produção literárias ainda estão bastante ligadas aos padrões de dominação cultural excludentes.

Neste contexto, e embora o país tenha progredido em reconhecer o racismo e enfrentá-lo, a ideia de inclusão racial ainda vigora e coloca constantemente em cheque o enfrentamento destas questões. Por isso, ainda é necessário confrontar o conceito de "democracia racial"; disputar os espaços simbólicos de representação com narrativas literárias afrodescendentes e emergidas ao longo dos séculos XIX e XX; alertando sobre a problemática da autoria que interfere diretamente nesses espaços de representação. Em primeiro lugar, porque os autores negros encontram muito menos legitimação para recorrer à arte ou à crítica literária; em segundo lugar, porque, quando o fazem, suas obras são majoritariamente consideradas em caráter de testemunho ou relato pessoal; ao passo que suas estratégias literárias ou capacidades críticas permanecem silenciadas ou avaliadas como demasiado rancorosas ou despreparadas intelectualmente por não atenderem aos preceitos do "curral" civilizatório. E, como vimos, o fato de autores como Machado de Assis e Mario de Andrade terem conseguido escapar desses estereótipos está justamente relacionado ao fato de terem passado por autores brancos.

Dentro desse contexto, a literatura das margens e periferias da América Latina, longe do cânone branco de inspiração europeia, pode fornecer perspectivas muito enriquecedoras para compreendermos as formações complexas, desiguais e racistas das sociedades ao sul. As memórias dos negros, indígenas e mulheres são fonte vigorosa, senão da verdade dos documentos históricos, da construção de alteridades há muito reprimidas que precisam emergir a fim de que possamos repensar os padrões de civilidade, em termos de acesso a direitos, que buscamos para nossos povos.

Por isso, resgatar a memória da empresa colonial, dando medida humana à extensão dos impactos do sistema escravista para a formação de uma sociedade injusta, desigual, patriarcal e excludente, é fundamental no combate às opressões e na democratização da literatura. Ao ensino nas escolas e universidades, à atuação de sindicatos e associações e às disputas nas esferas políticas para a edificação de outros mundos, é preciso que se some uma ampla divulgação de memórias da escravidão e do período pós-abolição, a fim de que se possa dar corpo e voz, tanto aos dados da injustiça, quanto à construção verdadeiramente plural de nossa diversidade intelectual e artística.

Referências

ANDRADE, Mario. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter.* Edição crítica Coord.: Telê Porto A. López, Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraibes et africaine du XXe siècle, Brasília-DF: CNPQ, 1988.

ANDREWS, George; FUENTE, Alejandro de la. *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

ANZALDÚA, Gloria. Speaking in tongues: a letter to Third World women writers. In: MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (Orgs.). *This bridge called my back: writings by radical women of color.* Kitchen Table, New York: 1981, p. 165-74.

BARRETO, Lima. *Crônicas.* 15 de Novembro. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000173.pdf

BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade*: *lembranças de velhos*. Companhia das Letras, São Paulo: 1994.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n° 26, Brasília, jul.-dez. 2005, p. 13-71.

DIDIER, Béatrice. *L'Écriture-Femme*, Presse Universitaire de France: Paris, 1981.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx.*, Paris: Éditions Galilée, 1993.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio.* Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala.* Rio de Janeiro: Global. MAIA; SCHMIDT, José Olympio, 1933.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, vol.1, 5ª edição, Editora Globo, São Paulo, 2008.

FICHER, Brodwyn; GRINERG, Keila; MATTOS, Hebe. Direito, Silêncio e Racialização das Desigualdades na História Afro-brasileira. In: ANDREWS, George; FUENTE, Alejandro de la. *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 163-215.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira, *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP, 2014

KEVIN, Kenny. *Diáspora a very short introduction*, New York: Oxford University Press, 2013.

MASSA, Jean Michel. *A juventude de Machado de Assis (1839-1870),* São Paulo: Editora Unesp, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Leonardo. Vou contar-te meu cativeiro. Revista *Sobre Firmina Suplemento Pernambuco*, n.140, Recife-PE: Cepe Editora, 10/2017.

MIRANDA, Fernanda. *Corpo de romances de Autoras Negras Brasileiras (1859 – 2006): Posse da história e Colonialidade Nacional Confrontada* (Tese de doutorado) Instituto de Letras, USP, 2019.

MIRANDA, Fernanda. Por quê a roda é o avesso da torre. Revista *A história em espiral - Suplemento Pernambuco*, n.160, Recife-PE: Cepe Editora, 6/2019.

SCHWARZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos. *Mal-estar na Cultura*, UFRGS, Abril-Novembro de 2010. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/Philiaefilia/article/view/24427. Acessado 22/01/2021.

REIS, Maria Firmina dos, A Escrava, *Revista maranhense*, n. 3, 1887. Republicado em *Úrsula*, 7.ed., 2018, p. 193-207. Disponível em http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/977-maria-firmina-dos-reis-a-escrava . Acessado 20/02/2020.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. 4 ed. Organização, atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil: Paris, 1990.

Fig. 11: *Caldeir*ão. Técnica: Pintura. Tintura e banho de Aroeira (Myracrodruon urundeuva) e de Barbatimão (Stryphnodendron barbadetiman) sobre papel

Fonte: Eliana Amorin. Exu, Pernambuco, Brasil. Fotografia: Jaque

CASAS DE TAIPA, QUINTAIS E PAISAGENS: A EPISTEMOLOGIA DO RECONHECIMENTO ATRAVÉS DE PERCURSOS

Casas de adobo, patios y paisajes: la epistemología del reconocimiento a través del recorrido.
Mudhouses, backyards and landscapes: the epistemology of recognition through pathways

Marlene Pereira dos Santos
Henrique Cunha Junior

As casas de taipa, os quintais e as paisagens transcrevem um modo de vida no Quilombo de Nazaré, localizado no Estado do Ceará, região do nordeste brasileiro. Os elementos construtivos e as formas de construção, como também as plantas e os seus usos são parte da herança africana transformadas na realidade brasileira. As casas de taipa, os quintais e as paisagens fazem parte do patrimônio material dessa comunidade sendo registrado em fotografia pelos autores e comentadas as questões tecnológicas e sociais da vida nessas comunidades.

Quilombos, mocambos, chimarrões na denominação em língua castelhana, são sociedades rurais remanescentes de populações negras que se libertam do escravismo criminoso e constituíram comunidades livres e alternativas no período do escravismo criminoso. As formas de revolta e luta contra o escravismo criminoso foram muitas e os quilombos representam as mais persistentes. Existiram no Brasil e em todas as partes do território nacional, mas também em todos os países das Américas onde houve escravismo criminoso. Os quilombos permanecem até os dias atuais e enfrentam o capitalismo de racismo estrutural. São enfrentamentos na luta pela propriedade da terra e pelos direitos humanos, pelos direitos de sobrevivência dignas. Como resultado da luta dos movimentos negros a constituição brasileira de 1988 reconheceu a existência de quilombos no Brasil, na categoria de comunidades tradicionais, como direito à terra e as políticas especificas do governo brasileiro. Entretanto a legalização da posse da terra

passa por um processo de reconhecimento legal da comunidade. Parte do reconhecimento depende do laudo antropológico, que consiste num levantamento histórico e territorial da existência centenária da comunidade. Neste laudo são importantes as questões da cultura e da identidade da comunidade; e, portanto, do acervo de patrimônio cultural das mesmas. As produções das moradias, dos quintais e da paisagem fazem parte de um acervo do patrimônio dos quilombos.

A principal finalidade deste artigo é registrar o patrimônio quilombola pela fotografia, estando também implícita a discussão da identidade quilombola. Entendemos a fotografia como forma de registro do percurso de observação e de seleção de fatos e imagens que caracterizem um conjunto de ideias da identidade quilombola; e que fazem sentido dentro de um conjunto de fatos cotidianos que demarcam um território. Aspectos e partes da vida cotidiana são os que caracterizam isso que denominamos o território.

O *inventário de patrimônio* tem importância diversa para as comunidades de quilombos

Reconhecer o patrimônio é reconhecer a produção da identidade de uma localidade. A identidade está ligada a diversos fatores. Um de importância jurídica, o reconhecimento do patrimônio e da identidade do quilombo é parte do reconhecimento do direito a terra nos processos de titulação fundiária. Outro fator sobre a identidade e o patrimônio é que elas são elementos fundamentais da educação quilombola. A identidade encerra uma poética que é a do bem querer a localidade. Sentir-se em casa e ter amor as peculiaridades do lugar.

O que significa patrimônio material e imaterial se encontra bem definido, do ponto de vista conceitual, na literatura; congregando diversos problemas do ponto de vista prático (GONÇALVES, 2003; 2005). Muito relativo o que é importante, para a população local e para quem faz o registro. Para definir *Percursos Urbanos* diremos que é uma técnica de estudo e de reconhecimento de lugares de uma cidade que pode ser aplicado às comunidades de quilombo e que tenta produzir o mesmo efeito de reconhecimento de estar no lugar. Permite entender especificidades culturais, econômicas e sociais de um lugar, neste caso, o quilombo, e entender a sua organização espacial. O percurso permite a construção de um mapa mental descritivo da localidade e possibilita o ensejo a diversos aprendizados sobre a comunidade.

Assim, realizamos um percurso na comunidade de quilombo de Nazaré, percorrendo um trajeto específico, desde o lugar de chegada, como se fosse o centro do quilombo, onde param os transportes, para quem vem da cidade e se considera a entrada das comunidades, até a casa mais distante. Neste percurso fomos selecionando casas, quintais e a paisagem circundante.

Neste artigo apresentamos alguns conceitos para tornar compreensível o percurso realizado. A presentamos a localização geográfica, o conceito de quilombo, e as problemáticas gerais dessas comunidades na atualidade. Os conceitos de identidade quilombola e a importância do patrimônio. Depois o percurso e as fotografias de casas e seu entorno no percurso. Este artigo resulta de capítulo de tese de doutoramento (SANTOS, 2020). Como conclusão, pelo exame do material fotográfico recolhido discutimos o significado do que foi visível e que representa uma identidade quilombola.

Localização do quilombo de Nazaré

A pesquisa realizada trabalha como os conceitos de população negra, quilombo, identidade quilombola, escravismo criminoso, racismo antinegro estrutural e capitalismo racistas. Consideramos população negra aos descendentes de africanos denominados no censo brasileiro como pretos e pardos. A categoria população é no sentido utilizado pela geografia como habitantes de um território. Quilombos como territórios de populações negras que na luta contra o escravismo criminoso produziu comunidades de seres livres. A palavra escravidão faz parte da história do Brasil produzida pelos grupos dominantes e tornou-se naturalizada deixando de expressar a realidade dos fatos históricos graves ficando como parte da normalidade da história nacional. Na produção de uma nova semântica para narrativa da história na perspectiva da população negra é que utilizamos o conceito de "escravismo criminoso". Deixando expressa a nossa visão sobre os processos da história do Brasil comandados pelos europeus. Também consideramos os africanos como colonizadores do Brasil na mesma perspectiva do intelectual Manuel Quirino (QUIRINO, 1918). Colonizar é habitar e transferir e adaptar conhecimentos. Destacamos no argumento dos africanos como colonizadores do Brasil o acerto tecnológico africano empregado durante o escravismo criminoso (CUNHA JUNIOR, 2010) e produção da cultura nacional com fortíssima predominância das heranças africanas. No passado os quilombos lutaram contra o escravismo criminoso e no presente continuam na luta contra o racismo antinegro estrutural. Racismo antinegro, um sistema específico projetado para dominação sobre a população negra, portanto racismo como sistema de dominação e não apenas de ódio entre raças, e estrutural perpassando a construção de todas as instituições brasileiras.

O quilombo de Nazaré localiza-se no Distrito de Arapari, Município de Itapipoca, distante cerca de 130 km quilômetros de Fortaleza, a capital do estado do Ceará. O clima da localidade é temperado relacionado com o relevo de serra que apresenta entre 640 e 750 metros de altitude, encontrando-se a 13 km da Sede municipal (Itapipoca). Esta região, onde hoje, se encontra a Comunidade Quilombola de Nazaré, foi ocupada por portugueses e por quilombolas deste o século XVIII, estes apresentados nas notícias de jornais da época como fugitivos.

A geografia da localidade, com altitudes elevadas para os padrões do nordeste brasileiro, relevo acidentado pela serra e com vegetação densa e de acesso difícil foi circunstancial para a manutenção das atuais condições de vida dos moradores locais (SANTOS, 2020). No presente, a acessibilidade ainda é laboriosa, pois não são todos os veículos que conseguem realizar o percurso; alguns deles foram adaptados para realizar o transporte de pessoas.

A comunidade quilombola é formada por aproximadamente 51 famílias e reúne cerca de 280 pessoas, entre crianças, jovens e adultos. A comunidade começou ainda no período da colonização do Brasil. Segundo narra os mais velhos da localidade, acredita-se que o nome da comunidade, Nazaré, tenha influência da religiosidade cristã.

A comunidade quilombola de Nazaré foi certificada pela Fundação Cultural Palmares, órgão do governo brasileiro, como Comunidade Remanescente de Quilombo em 26 de novembro de 2007.

As 51 famílias que formam a comunidade vivem em sua maioria da agricultura de subsistência, criação de pequenos animais, extrativismo vegetal e prestação de serviços para proprietários de sítios na região. Residem na localidade há quatro gerações e constituem sua organização social com fundamento nas relações de parentesco, manifestações religiosas e

criação das associações de moradores e quilombolas, garantindo assim a permanência no território tradicionalmente ocupado (SANTOS, 2020).

As casas, os quintais e as paisagens: percursos quilombolas

A encruzilhada do Afro patrimônio: Quilombo e Patrimônio. A encruzilhada como encontro de caminhos materiais e imateriais. O quilombo que produz a cultura quilombola e as culturas quilombola que produz o patrimônio. Sendo que o patrimônio por sua vez produz a identidade quilombola e forma a cultura local. Na proporção de quilombo e patrimônio, do ovo e da galinha. Fica sobre se é o quilombo que cria o patrimônio ou o patrimônio que cria o quilombo. Temos que lembrar que a própria instalação do quilombo gera um patrimônio, sendo se constrói o território a partir do patrimônio passado.

Ao estudar comunidade quilombola de Nazaré, trilhamos pelo caminho dos quilombolas para conhecer seus modos de vidas, sua cultura e patrimônio cultural. E para trilhar os caminhos do quilombo, o meio de transporte usado para se chegar ao quilombo é caminhãozinho "pau-de-arara" (designação dada a veículos precários para transporte de pessoas), e "moto taxi" e "moto particular" (moto designando motocicletas), no entanto, o caminho é perigoso, estrada estreita ruim, a serra com suas curvas e precipícios, pelos quais é preciso passar para adentrar no quilombo. Todavia, não é só isso, pois mesmo o sendo difícil o acesso ao quilombo de Nazaré, no caminho se percebe a vegetação, a paisagens, é uma aventura de conhecimento, que nos permite imaginar o quilombo e os quilombolas no passado, e conhecê-los hoje. Sem falar que, ao chegar ao topo da serra onde se localiza o quilombo, o transporte vai até às primeiras casas, o restante do trajeto para chegar à maioria das casas é de 2 a 3 Km a pé. Uma caminhada durante o dia se enfrenta o sol, temperaturas de até 31 graus

celsius, e sendo que à noite se enfrenta algumas dificuldades como a escuridão. Por veredas escuras, estreitas, cheias de pedras, barros, mato e árvores.

O quilombo de Nazaré tem logo na entrada um campo de areia, uma área muito bonita, com árvores, plantação de cana-de-açúcar e bananeiras, uma casa de farinha e um engenho. Estes funcionam uma vez ao ano. Andando mais um pouco avistamos, no alto, uma casinha que, às vezes, funciona como igreja, durante a semana, como escola do ensino infantil, e como salão de reunião e de atividades culturais.

É um verdadeiro encanto andar pelo quilombo de Nazaré, porém para quem habita na comunidade, mesmo já estando acostumado, enfrenta dificuldades no dia a dia de locomoção dentro quilombo e no deslocamento para o município. Outras dificuldades como: a falta de água encanada nas residências; falta de terra para produção e para construção de moradia; falta de emprego, falta de escola; estrada boa e transporte. E, principalmente, a falta de implantação do Programa Saúde específico para a população negra. Mas sigamos quilombo para dentro.

Pois, saindo do campo, Analisando os avanços, bell hooks (2019) assinala a entrada da comunidade, segue-se por veredas, ou seja, por caminhos estreitos por dentro do mato para adentra na comunidade, só assim pode chegar aonde mora a maior parte das famílias do quilombo. Saindo das primeiras casas, mas seguindo no caminho, desbravamos ou visualizamos, e adentra-se ao quilombo de Nazaré. Assim, as figuras 12, 13, 14, 15 e 16 mostram um pequeno canavial, os caminhos e no meio um Campo de futebol, e as lindas paisagens do quilombo e tipos de casas. As figuras 16 e 17 mostram duas pequenas casas de taipas que se encontram no entorno da casa da figura 15, todas estas se encontram num mesmo lugar, e o mais incrível é que numa ordem quase circular, e sem muros para delimitar o território.

Fig. 12: *Canavial*

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Fig. 13: *Caminhos e o campo*

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Fig. : 14 e 15: *Casa e quintal sem muros*

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Fig. 16 e 17: ***Casas de taipa***

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Então quilombozando, um termo criado na nova semântica para definir a vivência dentro do quilombo, percorrendo a comunidades, observando, conversando com os moradores do local, com um aqui, outro ali, assim percebemos que a comunidade ainda mantém a tradição, ou seja, seus hábitos antigos junto aos novos, no seu modo de viver, mesmo hoje, pois pode se dizer que o moderno e o tradicional estão juntos. Um pouco do quilombo do passado junto ao quilombo de hoje. Exemplo: os caminhos por onde os quilombolas andam para chegarem em suas casas e sem luz elétrica, pois só tem luz nas casas. Pois se no passado os quilombos eram lugares no mato, vejamos os caminhos do quilombo de Nazaré, nas figuras 18, 19 e 20.

Fig. 18, 19 e 20: ***Os caminhos***

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Andando pelas veredas, por dento do mato, fui conhecendo o patrimônio natural, o patrimônio cultural imaterial do quilombo. No quilombo ainda o modo do viver está em sintonia com a terra e seus elementos, se percebe no caminho, no entorno das casas.

Fig. 21 e 22: ***Árvores frutíferas***

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Algumas casas ainda são de taipa, onde ainda algumas têm o banheiro fora da casa, e feito de palha, também tem casa com fogão a gás, mas também prevalece o fogão a lenha, e até pessoas que ainda fazem trempe (uma espécie de fogareiro no chão) para cozinhar. A maioria das casas ainda é de taipa, outras, partes de taipa e partes em alvenaria de tijolo. Como também algumas que já são construções novas, feitas com tijolos, cimento e telhas

industrializadas. As fotografias 23, 24, 25 e 26 apresentam as casas, e essas apresentam aspectos da cultura do quilombo. Uma cultura que é importante para a afirmação do afro pertencimento dos quilombolas.

Fig. 23 e 24: ***Casas taipa***

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Fig. 25 e 26: ***Casa e corda com roupas***

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Os quintais sem muros, sendo muito interessante perceber as ligações e os limites territoriais de cada casa, pois as casas, embora não tenham muros, cada morador sabe até onde vai seu espaço, onde começa o do vizinho, e as pessoas têm passagem e comunicação através

dos quintais, e esses são cercados pelos arbustos, pelas árvores e as plantas que cada morador planta no seu quintal e no terreiro a frente de suas casas.

Fig. 27: Paisagem e quintais.

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

A figura 27 mostra a plantação de acerola e bananeiras em um quintal, e ao mesmo tempo mostra esse quintal que também é parte do caminho por onde se trafega ou caminha para chegar em algumas casas no quilombo.

Observando as figuras 28 e 29 vemos que, a 30, retrata um quintal de uma casa sem muro, a 31 é parte de um quintal produtivo, esse tem uma parte com cerca de arame para evitar dos bichos comerem a plantação.

Fig. 28 e 29: Quintais sem muros.

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Fig. 30: Caminho e árvores frutíferas. Fig. 31: A serra (Paisagem).

Fonte: Fotografia de Marlene P. dos Santos (2017)

Produção de identidades na comunidade quilombola

A sociedade do século XXI está passando por transformações rápidas e diversas em função dos grandes fluxos de informação, pessoas e produtos, assim como dos meios de comunicação. As informações diversas e massivas, dentro das denominadas redes sociais alteram os comportamentos e as sociedades com grande rapidez. A sociedade da informação foi como se definiu o século XX e como as teorias acadêmicas trataram os fenômenos sociais, como

globais e abarcando todas as ordens da sociedade. Teóricos propagaram a ideia da pós-modernidade e da mundialização, globalização dos costumes. Nós, neste artigo, criticamos indiretamente essas posturas dizendo que, a pós-modernidade e seus supostos hábitos, não foram acessíveis a todas as pessoas, na mesma proporção e para todas as sociedades. A ciência do século XXI passando por diversas modificações e desacertos. Com novas epistemologias, algumas de foco humanistas e fenomenologistas. Neste campo que este artigo se enquadra, fazendo uso de conceitos do panafricanismo, das africanidades e afrodescendência. Trata-se de conceitos que não foram apresentados no artigo e para não orientarem a priori o olhar da pessoa leitora, para não fazer de início o selo da marca e do campo de pensamento.

A casa de taipa e os quintais como árvores frutíferas são características dos quilombos e da cultura quilombola. Fazem parte da africanidade remanescente na sociedade brasileira. Marcam uma identidade quilombola e fazem parte do patrimônio dessas comunidades. Sendo que cada casa e cada quintal retêm as suas características próprias e as suas singularidades. O percurso, se bem observado, mostra essas diferenças dentro da uniformidade de materiais e de recursos naturais. O percurso é uma boa forma de análise e os resultados bastante sugestivos para diversos aprendizados e discussões sobre os fazeres e modo de viver numa sociedade tradicional, que por sua natureza está dentro e fora dos moldes que imaginamos o capitalismo globalizado. Ou seja, não existe ali pós-modernidade, mesmo que os membros estejam conectados as redes de informação e inseridos no sistema capitalista. As especificidades persistem, resistem e as comunidades tradicionais se renovam, compatibilizando o possível, o velho e o novo. Realizam os patrimônios culturais que foram registrados neste artigo, resultantes dos percursos realizados. Material que permite uma boa abordagem sobre a produção das identidades das comunidades quilombolas.

A casa de taipa e uma solução tecnológica boa com relação ao conforto térmico e as condições econômicas. Método de construção a ser preservado e desenvolvido. Necessitando dos novos aportes da ciência no sentido da solução de alguns problemas existentes. No entanto uma tecnologia boa e sustentável. Da mesma forma dos quintais com hortas, plantas medicinais e árvores frutíferas. Campos de informação e conhecimentos variados, de como se planta, cultiva e se utiliza os espécimes ali existentes.

Artigos como este que aqui apresentamos são uma contribuição em pôr em evidência essas realidades e propor questionamentos da sociedade em geral sobre a existência e importância desses grupos sociais.

Pretendemos assim, no uso da metodologia de percurso quilombola e dos registros fotográficos produzir e reproduzir paisagens, informando sobre o campo visual e sobre essas existências do ponto de vista estético e material, para compor um conjunto de conhecimentos e disponibilizar acervos para posteriores estudos.

Referências

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Tecnologia africana na formação brasileira*. Rio de Janeiro: Edições do Centro de articulação de Populações Marginalizadas, CEAP, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio, 2003, p. 21-29.

GONÇALVES, José Reginaldo. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes antropológicos,* Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, 2005.

GRATÃO, Lúcia H. Sabor e paisagem. O que revela o pequi nesta imbricação de ser e essência cultural. *Geograficidade*, v. 4, 2014, p. 4-15.

MARANDOLA JUNIOR, Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JUNIOR; Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia (Org.). *Qual o espaço do*

lugar? Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 227-247.

QUIRINO, Manuel. *O colono preto como fator da Civilização Brasileira*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1918.

SANTOS, Marlene Pereira dos. *Tecendo africanidades como parâmetros para educação quilombola e do campo*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará. 2020.

Terceira Parte

Estudos da performance e processos de criação em perspectiva afrolatinoamericana

Fig. 32: *O Sentido da Máscara*. Coletivo Muanes Dançateatro

Fonte: Fotografia Denise Zenícola.

MÁSCARAS DECOLONIAIS, UM ESTUDO INICIADO

Máscaras decoloniales, un estudio iniciado

Decolonial mask, an initiated study

Denise Mancebo Zenícola

Na utilização de ações diferenciadas de aproximação entre academia e arte, pretende-se, e este é nosso resultado esperado principal, aprofundar constructos artísticos em consistência e abrangência do produto dançado a ser apresentado na teoria como também na cena artística. A questão do processo criativo dançado dentro do espaço formal de reflexão, a academia, pretende incluir aqui algumas análises que tratam dos procedimentos e formas de atuação do dançante, em suas diferentes maneiras de lidar, afetar e ser afetado, com a matéria e seus meios de representação; a partir de si mesmo, de seus corpos, do seu modo específico de ser, de sua organização coreográfica interna como também de embates externos.

O debate sobre dança e máscaras, constitui assim, terreno fértil e contribui para a análise da ação política na cena dançada. Praticamos aqui pontos de vista diversos sobre as condições também diversas nas quais se praticam direitos culturais na dança e como esses refletem em nossos corpos. Somos seres culturais, necessitamos de experiências culturais, porque assim ampliamos nossa cosmovisão e nossa envergadura para modificá-lo.

Do Projeto

O projeto Máscaras Decoloniais é vinculado ao IACS/UFF pelo Curso de Graduação de Produção Cultural e ao Núcleo de Estudos das Performances Afro Ameríndias, (PPGAC/UNIRIO) e faz parte de um projeto de maior envergadura sobre o tema do Grupo de Pesquisa CNPQ, Laboratório Coletivo *MUANES Dançateatro e Performances Afro Brasileiras*. Como Projeto de pesquisa e extensão tem sua relevância na perspectiva acadêmica e social

garantida pelo atendimento e aproximação de um público formado por alunos da UFF em geral e artistas das duas cidades (Niterói e Rio de Janeiro). Sediado na UFF, Universidade Federal Fluminense, no Campus IACS terá ações desenvolvidas também no Centro Coreográfico do Rio de Janeiro através de Residências Artísticas para a pesquisa prática e no NEPAA, Núcleo de Estudos das Performances Afro Ameríndias na UNIRIO.

Fig. 33 : *Mask*. Coletivo Muanes Dançateatro

Fonte: Fotografia Renato Mangolin.

O projeto busca um diálogo prático entre estudantes, artistas, acadêmicos e público em geral na perspectiva de desenvolver reflexões transculturais sobre a postura em cena, no encontro da máscara com a dança. A relevância desta pesquisa conduz a um tratamento aberto, por mais de um filtro de pensamento para o estudo do corpo. De tal modo, esse projeto

extensionista e de pesquisa utiliza, como referência conceitual, os Estudos da Performance segundo referências de Richard Schechner e Victor Turner; a Estética do Teatro das Origens de Zeca Ligiéro pela metodologia construída na articulação com áreas teatrais; a Antropologia da Dança através de Joan Kealiinohomoku e Judith Hanna, onde as redes e círculos sociais estarão refletidos nos conceitos de dança, gênero, criações coreográficas e improvisações, que se utilizam de máscaras; os Estudos Culturais Decoloniais em Julio C. Tavares, Walter D. Mignolo, Ballestrin, Candau, Castro-Gómez, pelas ações sociais numa visão transcultural e de giro decolonial. Na prática esse projeto é composto de: revisão bibliográfica, pesquisa documental e iconográfica, produção textual; oficinas de danças; apresentação de danças, no momento efetuando a montagem do espetáculo *Mask*; Rodas de Conversas; Produção de vídeo documentário.

De máscaras e afetos

Destaco aqui vínculos com danças tradicionais, o que na cena alcança potência, reforça crenças e revela a pujança dos saberes, para assim tocar em correntezas profundas e capturar o gesto e o sentido do gesto. Utilizar referências de significados compartilhados e, deste modo, revelar o que está escondido, ou melhor, o que uma máscara sempre pode revelar.

De qual máscara falo aqui, a física? Sim, da física e de muitas outras. Falo de máscara como DNA, como cartões de identidade de um povo, velada e ou revelada, de nosso lugar, de nossa pesquisa e prática. Falo de máscara que pode ser a concreta como também a simbólica, ao mesmo tempo, ponto de partida e sinopse da cultura em questão. Afinal que significado tem uma máscara? Como trabalhar sua presença na dança, quais gestualidades,

técnicas, partituras coreográficas e materiais devem assumir e que temperatura deve imprimir à realização da cena dançada? O que muda no corpo mascarado?

> É fato que toda a humanidade usa, ou sempre usou uma máscara. Este acessório enigmático e sem uma destinação útil mais difundido que a alavanca, o arco, o arpão ou a roldana...Não há um utensílio, uma invenção, uma crença, um costume ou uma instituição que una a humanidade, ou pelo menos que o faça ao mesmo nível, como o uso da máscara. (CAILLOIS, 2017, p. 38)

Sempre esbarramos com o aperfeiçoamento da sua expressão e expressividade, afinal, a história dos povos é constantemente atravessada pela máscara, na aproximação entre máscara, cultura. "Houve um tempo em que a máscara servia para a guerra, quando a guerra era considerada arte. Houve um tempo em que a máscara era utilizada para cerimônias, porque se pensava que só o rosto não era forte o bastante" (CRAIG, 1905, 128).

Um tempo outro, em que as brincadeiras das crianças foram predominantemente mascaradas, com a convivência pautada por um universo de valores comuns e, de forma lúdica, repleta de significados. Uma máscara não deve nascer ou ser criada como um objeto decorativo apenas ou importada de tradições estrangeiras. Se nasce é porque, com características somáticas e culturais, cumpre um papel, está em um determinado lugar e, nesse sentido, exerce constante interdependência e impacto no tecido cultural como realidade ou metáfora, aciona patrimônios expressivos, afinal, as máscaras dançam histórias.

Nessa pesquisa, portanto, procuramos expandir o entendimento do que é uma máscara. Aqui é um princípio, um instrumento, um simbólico de comunicação e muito mais. Suas linhas determinam um caráter, uma idade, certa emoção, determinada cultura, tornam-se linguagem, poética, estabelecem contatos, formam padrões distintos de ser e estar no mundo. Seja especificamente no rosto e ou pelo corpo, a máscara como artefato ou desenho corporal e,

de muitas outras formas, estabelece vínculos no amplo e diverso mundo de memória e da sabedoria ancestral. Assim, as pinturas corporais, as coreografias, as partituras corporais, as improvisações, entendidas enquanto criadoras de formas próprias de expressão, são bons exemplos do que aqui chamamos também de máscaras e auxiliam a performance a alcançar um nível de comunicação para "além da linguagem" em sua dança.

> A Dança é um determinante elemento cultural ... no Brasil o 'cantar, dançar e batucar' constituem-se como presença cênica em seus padrões e acentos coreográficos. Sua ação determina a sua filosofia de origem e estética de ser no mundo. (ZENICOLA, 2016, p.35)

Decolonizar máscaras

Aqui pretendemos refletir uma máscara em especial, a partir de estudos da dança no corpo pessoal e coletivo, buscando dar um rosto mais de Brasil à alma do bailarino. Partiu-se do pressuposto que a relação danças e máscaras, é uma questão estruturante e falar de uma prática em dança, ou melhor, cocriar[68] efetivamente em dança é um interessante índice em nosso país pois amplia o horizonte para a pesquisa no campo da cultura, da antropologia, da política, bem como de áreas artísticas cênicas. A riqueza de tal cruzamento por outros olhares, nesta linha de pesquisa, é reconhecer o que segundo Candau e Oliveira afirmam,

> A perspectiva da diferença colonial requer um olhar sobre enfoques epistemológicos e sobre as subjetividades subalternizada e excluídas. Supõe o interesse por outras produções de conhecimento distintas da modernidade ocidental. (2010, p. 23-24)

[68] Na prática trabalhamos em laboratório de experimentação de movimento e em criação coletiva, num diálogo crítico entre "pesquisa de si" e como coletivo em estado de criação, no sentido estrito: criar com.

O que brota então são olhares fora da modernidade epistemológica eurocêntrica, nos interessam certas práticas de indivíduos subalternizados que podem ser percebidas como diferença colonial.

Fig. 34: Gik Alves, Espetáculo *MASK*. Coletivo Muanes Dançateatro. Direção Denise Zenícola.

Fonte: Fotografia Renato Mangolin.

Nesse grupo chamado aqui de 'indivíduos subalternizados' incluímos também e de forma indispensável nossos próprios corpos de bailarinos brasileiros, nosso ser e estar, nossa anatomia e cultura, assumimos assim a nossa diferença colonial. Propomos aqui sair da lógica do 'ponto zero', esse ponto nomeado por Castro Gómez como "hybris del punto cero" (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

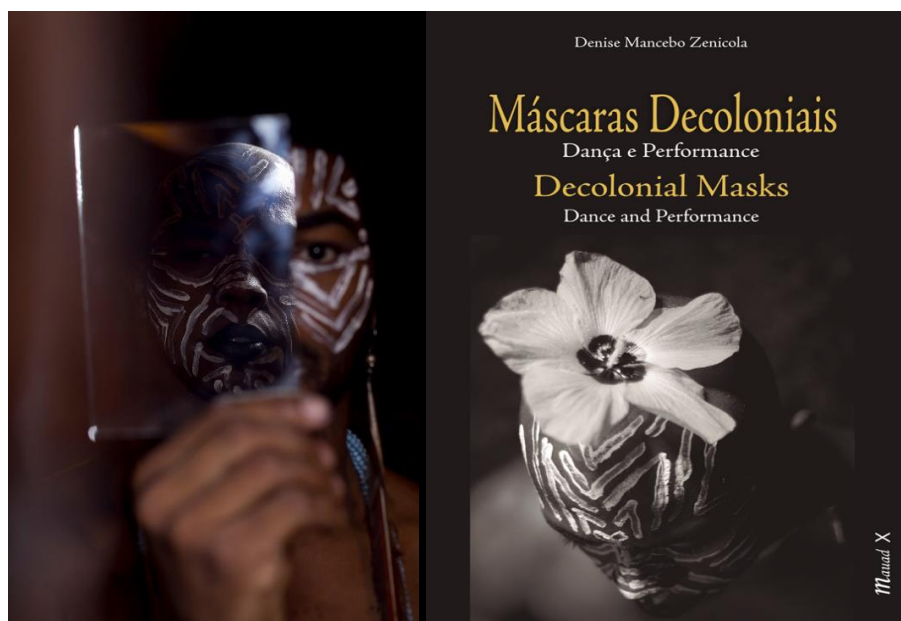
> O "ponto zero" é um ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto, no qual a linguagem científica desde o Iluminismo assume-se "como a mais perfeita de todas as linguagens humanas" e que reflete "a mais pura estrutura universal da razão" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 14). A lógica do "ponto zero" é euro centrada e "presume a totalização da gnose ocidental, fundada no grego, no latim e nas seis línguas modernas imperiais europeias" (MIGNOLO, 2007, p. 29). (apud BALLESTRIN, 2013)

Fig. 35: Espetáculo *MASK*, Coletivo Muanes Dançateatro. Direção Denise Zenícola.

Fonte: Fotografia Renato Mangolin.

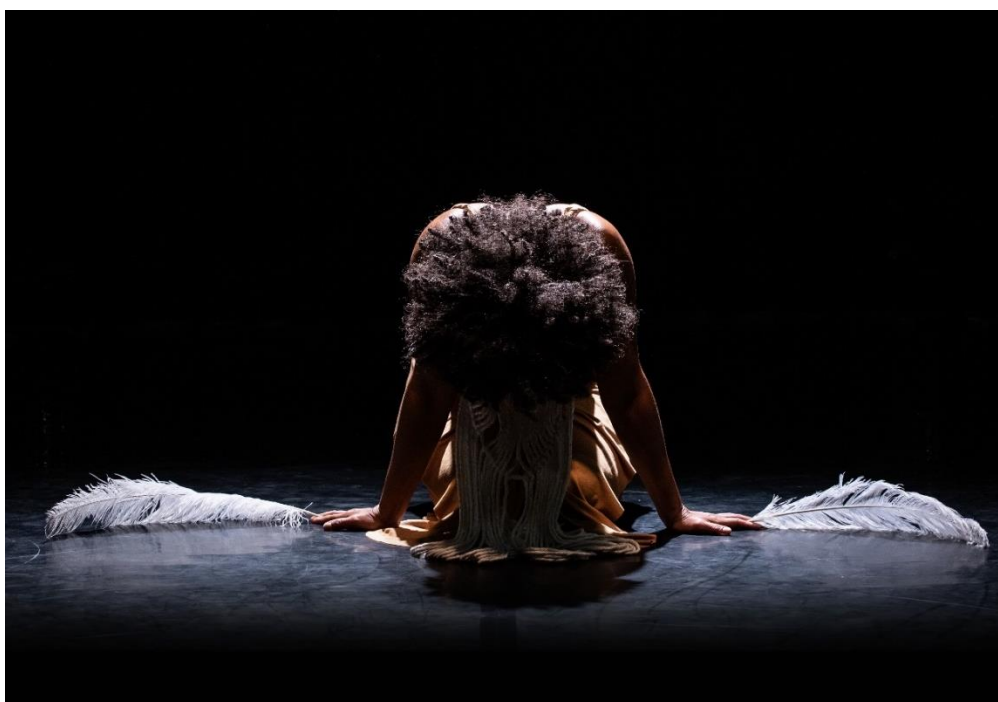
Nosso interesse decorre da constatação sobre o papel que as danças desempenham ao influenciar a divulgação de identidades daí o interesse de desenvolver nossas especificidades. E mais, o quanto tais interesses referem-se ao surgimento de uma consciência e crença em outras identidades, incluindo-se aí a nossa também, livres de concepções tradicionais dominantes e de lugares fixos relativos à arte, aos temas e aos artistas.

Como consequência, facilitamos o surgimento do conceito em trânsito de fluxo e refluxo, trânsito que cria afetos, coabita e cocria por conta de um tronco ancestral comum, ou mesmo em razão de um destino comum, que desafia a razão tradicional e hegemônica do ato dançado, do aqui chamado 'ponto zero'. Nesse processo, procuramos desenvolver um sentido de corpo em estado interpretativo, partindo de nossa prática e cultura, falar um pouco de nossas utopias, como alcançar camadas temporais em certos níveis, como manter e como sair de determinados estados energéticos, ativando relações entre o movimento dançado e desafios coreográficos. Afinal, o calibre cultural do corpo do bailarino é um ponto significativo que determina cada vez mais a sua dramaturgia e influência diretamente na relação da obra produzida.

Fig. 36: Nunyara Teles, *Máscara Espelhada*, Coletivo Muanes Dançateatro e Ge Leite, Capa de livro.

Fonte: Fotografia de Renata Giannattasio.

Neste *Máscaras Decoloniais*, a centralidade da discussão recai, portanto, sobre o discurso do corpo que dança, na percepção de ritmos e ambiências corporais que se afinam com uma descolonização de certos poderes técnicos e cênicos, tão presentes na dança universal e

hegemônica. Não tratamos aqui de uma inversão de poderes na chamada "inversão das polaridades da teoria da modernização, descarte integral da modernidade e sobrevalorização da questão étnica" (DOMINGUES, 2011, p. 82). O que pretendemos é acionar "giros modernizadores" para assim praticar uma modernidade alternativa ao 'único' modelo ocidental. (DOMINGUES, 2011, p. 85) Não falamos de substituição, mas de soma.

Fig. 37: Espetáculo *MASK*, Coletivo Muanes Dançateatro. Direção Denise Zenícola.

Fonte: Fotografia Renato Mangolin.

A dança, na perspectiva da proposta decolonial, tem aberto um campo de reconstrução infinito de histórias caladas, subjetividades contidas. Assim apresenta outras máscaras de linguagens e saberes há muito subalternizados pela ideia totalizante e decidida da racionalidade moderna. Mas é necessário perceber que se por um lado é na dimensão do corporal e de suas potências, que a colonialidade age, por outro, é possível nesse mesmo ambiente subverter, a partir de ações decoloniais. Procuramos dançar assim do lado subalterno e subversivo da dança, o que possui um caráter encorajador nessa pesquisa. Não para ficar em

um gueto etnográfico ressentido, nem para simplesmente inverter a lógica e trocar de subalterno para opressor, mas, para de forma baldia, criar fluxos de entendimentos subjetivos e assim expandir uma sensível riqueza cênica desse corpo consciente de si e atravessado por tantas e mais possibilidades. Um corpo que se percebe e avança. Propomos nesse projeto já iniciado, uma intensa releitura e um olhar atento das artes chamadas periféricas distantes e pessoais.

Afinal, é preciso sentir o cheiro das gentes, no uso de nossos espaços internos que constantemente dialogam com o meio ambiente e principalmente com a máscara da nossa diferença colonial.

Resultados

Este Projeto de Pesquisa *Máscaras Decoloniais* produziu até o momento atual os seguintes produtos.

Estágio 1:

- Teaser de trabalho de Pesquisa Extensionista, em 2019. Disponível em https://youtu.be/Ldy-Wn3Vq_4
- Publicação do livro *Máscaras Decoloniais. Dança e Performance*. RJ: ed. Mauad-X, 2020.
- Site da Autora produzido em 2020. Disponível em: https://denisezenicola.com.br/

Estágio 2:

- Vídeoarte *MasK*. Espetáculo composto de 13 cenas, com duração de 57', com ações de acessibilidade para pessoas com deficiência de visão. Produzido através do apoio do Edital Aldir Blanc. Espetáculo de vídeo dança MASK, em 2021. Disponível em: https://youtu.be/nxiRwl4BSmU

Referências

BALLESTRIN, Luciana. Decolonial turn and Latin America. In: *Revista Brasileira de Ciência Política,* nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

CAILLOIS, Roger. *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte, v.26, n. 01, abr. 2010, p. 15-40.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CRAIG, Gordon E. *On the Art of the Theatre*. New York: Routledge Theatre Classics, 1905.

DOMINGUES, José Maurício. *Teoria crítica e semi(periferia*). Belo Horiozonte: Editora UFMG, 2011.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

ZENICOLA, Denise. KATECÔ Dança Negra. In: *Revista Rascunhos*, Uberlândia, v. 3 n. 2, dez. 2016, p. 33-43.

ZENÍCOLA, Denise M. *Máscaras Decoloniais: Dança e Performance*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2020.

ZENÍCOLA, Denise M. *Performance e Dramaturgia: Dança Teatro*, MADRI: ed. Académica Española, 2018.

ZENÍCOLA, Denise M. *Performance e Ritual: Dança das Iabás no Xirê*, RJ: ed. FAPERJ/Mauad X, 2014.

Fig. 38: Norma Lamadrid. Grupo Misibamba, Buenos Aires, Argentina

Fonte: Fotografia A. Perez Guarnieri (2016)

SEGUIR LOS PASOS DE UN SENTIR: REAPROPIACIÓN DEL CANDOMBE PORTEÑO EN ASOCIACIÓN MISIBAMBA

Seguindo os passos de um sentir: reapropriação do candombe portenho na Associação Misibamba
Following the steps of feeling: reappropriation candombe of Buenos Aires in Misibamba's Association

María Laura Corvalán

Durante décadas, historiadores, antropólogos, musicólogos y demás estudiosos se encargaron de reproducir el mito de la Argentina blanca con ciertas afirmaciones como: que los negros en la Argentina desaparecieron a mediados del siglo XIX, que el candombe es exclusivamente uruguayo y que el tango, si tiene algún aporte negro, seguramente fue el ritmo y el resto son hipótesis simplistas (FRIGERIO 2000; CIRIO 2010). Sin embargo, aún en la actualidad, existe una comunidad que se auto adscribe como "afroargentinos del tronco colonial"[69] (para diferenciarse de otros colectivos negros en Buenos Aires) y que realiza una práctica cultural denominada "candombe porteño".

Este escrito es parte de mi proyecto de investigación doctoral, en el cual me propongo analizar las corporalidades que surgen de la práctica del candombe porteño y su influencia en la constitución y reformulación de las identidades culturales. El trabajo centra su análisis en una comunidad que se autodenomina afroargentina y que practica el candombe porteño, la Asociación Civil Misibamba. En este texto nos detenemos en el caso de Norma Lamadrid (68 años), integrante de Misibamba, en quien se evidencian ciertos procesos de resignificación y subjetivación que surgen de su práctica de candombe. Partimos del supuesto de que las corporalidades en el candombe porteño se van configurando dentro de una historia

[69] Recientemente generaron una nueva denominación, "afroargentinos/as del tronco colonial", para diferenciarse de otros colectivos inmigrantes negros que tienen una historia, trayectoria y trascendencia diferente en lo que respecta a la formación de la Argentina.

y un contexto particular y desde la subjetividad de cada practicante, dejando entrever en sus movimientos y gestualidades, sus modos de resistencia político-cultural. Para este estudio, abordamos el candombe como una "praxis corporal" (JACKSON, 1983) que en la actualidad va tomando distintas formas o versiones. Desde este suelo abrimos dos preguntas. La primera ¿De qué modo la "praxis corporal" del candombe porteño influye en la reformulación de las identidades culturales de sus practicantes?; la segunda ¿Qué tipo de informaciones (valores, historias, afectos, etc.) se ponen en juego en sus movimientos y sus corporalidades?

Candombe, una práctica afroamericana

El candombe es una práctica cultural que se ha difundido a través de los africanos y afrodescendientes desde la época de la colonia en diferentes regiones de América. Si bien el más conocido es el candombe uruguayo (y muchas veces aparece como el único) se han registrado candombes en Brasil (Candombe mineiro en Minas Gerais), en Paraguay y en Argentina en Corrientes, Chaco, Santa Fe, Paraná, Entre Ríos (BROGUET, 2014 y 2018) y en Buenos Aires (CIRIO, 2008). En su generalidad, es una práctica marcada por un ritmo específico realizado por tambores, acompañado por bailes y, en algunos casos, también con cantos. Sin embargo, también suele llamarse candombe al momento de encuentro, o al espacio donde se practica (como profundizaremos más adelante esta característica se asemeja a la milonga, el samba, la capoeira, etc.). Esta investigación se centra en el análisis del baile del candombe de Buenos Aires, también llamado candombe porteño, sus instancias comunicativas y su influencia en la constitución y reformulación de las identidades culturales de sus practicantes en la actualidad. Dicha elección es consecuencia de ciertas condiciones que, a mi parecer, benefician la investigación. Primeramente, existe mayor registro documental y etnográfico de sus bailes en diferentes momentos históricos. Otro dato relevante es que en la actualidad existen varias familias que lo practican y que cuentan con una memoria viva de la práctica de sus abuelos/as. Así también, ya hay varios estudios y publicaciones realizadas sobre

este candombe (FRIGERIO, 1993, 2000, CIRIO, 2010) sólo que en ninguna se estudia su baile y su corporalidad. Por último, resaltamos un punto de especial interés por la relación existente entre este candombe y los orígenes del tango, muy difundida, pero muy poco estudiada.

El candombe porteño es un género musical que incluye un ritmo, bailes y cantos y, a su vez, es un momento de encuentro. Los tambores cumplen un lugar de gran importancia. Según documentación registrada, se utilizan dos tipos de tambores, uno llamador o base (más grave) y uno repicador o repiqueteador (más agudo). Estos tambores pueden estar hechos de tronco excavado y se cuelgan al hombro con una correa para desfilar en la comparsa, o podía ser con duelas para tocar sentados. Así también hay otro instrumento llamado "Mazacaya", un palo que tiene un rombo de metal en su extremo, donde contiene semillas o piedras que suena al agitarlo de forma vertical (CIRIO, 2010). Así mismo el candombe porteño se caracteriza por el despliegue de sus cantos que combinan frases en castellano, en lenguas africanas y ciertas onomatopeyas que juegan con el ritmo y las rimas. Dichos cantos se realizan de forma responsorial, donde un solista propone un canto y un coro responde. Generalmente se conforma una ronda que se arma de forma espontánea, en la cual todos/as pueden participar de los cantos, un grupo sostiene los toques de los tambores –tamboreo- y dos personas entran al centro a bailar donde se comunican con diferentes gestos de encuentro, juego y/o seducción. Luego salen de la ronda y entran otras dos personas, así hasta que al final entran todos/as. Este formato no es rígido ni cerrado, sino que puede tener variaciones de acuerdo con las condiciones de cada situación particular. Por ejemplo, si no hay tambores, pueden utilizar una mesa o un banco para tocar y una cucharita y una botella para hacer la clave. (Ma. Elena, Merlo, 2016)

Vemos entonces que la corporalidad del candombe porteño no queda limitada meramente a su baile, sino que se contemplan todos los elementos que entran en juego para que acontezca el candombe como espacio de comunicación (el espacio físico, los instrumentos, la comida, los tocadores, los que bailan, los que cantan, los que asisten, etc.). Para esta ocasión no

profundizaremos sobre la genealogía del candombe de Buenos Aires, más bien nos detendremos en un caso actual de la Asociación Misibamba.

Misibamba en el siglo XXI

En ciertas zonas de la provincia de Buenos Aires, como los partidos de Merlo y Ciudad Evita, muchas familias nunca dejaron de practicar y vivir el candombe como una forma habitual de encontrarse y celebrar en cada fiesta de cumpleaños, cada navidad o cada reunión familiar. Abuelas/os, tías/os, primas/os y niñas/os hacen parte del candombe: tocan, cantan, bailan o simplemente asisten a la ronda. Si no hay tambor tocan en la mesa, en la silla, en una botella. Se saludan uno/a por uno/a y muestran especial respeto por los y las mayores. Los cantos y bailes de candombe siempre son el momento más festivo del evento, la máxima expresión de alegría y emoción por los encuentros. Por lo que he comprobado en el trabajo de campo y en las numerosas conversaciones con el antropólogo Cirio en los largos viajes que compartimos para llegar y volver de estos sitios a la capital porteña, la gran familia de los Lamadrid y los Garay, compuesta por una decena de hermanos/as y primos/as, siempre ha vivido el candombe de este modo. Pero en el año 2002, este candombe comenzó a cobrar más dimensiones, cuando María Elena (86 años), la mayor de 11 hermanos/as, fue convocada por una prima a conformar una asociación de afrodescendientes y junto a ella se sumaron algunos/as hermanos/as y sobrinos/as. Si bien esa asociación quedó trunca por desentendimientos y diferencias, la familia de María Elena se enteró allí de la historia de sus antepasados traídos de África como esclavizados (Ma. Elena, Merlo, 2017). Incluso fue en ese contexto donde Carlos (70 años), uno de los hermanos de María Elena, se enteró que su hija había sufrido una constante discriminación en su infancia, entre sus compañeros/as de escuela. (Melisa, Ciudad Evita, 2019) A partir de allí, esta familia no sólo quiso saber más sobre los africanos traídos como esclavos, sino que sintió gran necesidad por difundir esta historia tan suya como de todos los/as argentinos/as.

Fue entonces en el 2008, que, con gran apoyo de su marido, María Elena Lamadrid convoca a algunas personas de su familia y a Juan Suaqué para conformar la Asociación Civil Misibamba en la localidad de Merlo (Ma. Elena, Merlo, 2017). Con los años la Asociación fue incluyendo cada vez más familiares que, al enterarse de la historia de sus antecesores esclavizados, quisieron involucrarse en las actividades de dicha organización. De modo que hoy, la Asociación, prácticamente está conformada por primos\as, sobrinos\as y hermanos\as Lamadrid. Así también en esos años se acercaron personas externas a la familia, como el antropólogo Norberto Pablo Cirio, especialista en la temática afroargentina, quien además de propiciarles mucha información sobre sus historias, construyó un lazo de afecto y confianza con esta gran familia, especialmente con Carlos y María Elena Lamadrid.

Para cada barrio un ritmo

Estas familias que vivían en el centro de Buenos Aires, en el barrio Montserrat, en los años 50 fueron desplazadas a la periferia de la ciudad en Villa Cartón, situada en Villa Soldati. Luego las distribuyeron en las afueras de la ciudad alrededor de dos zonas, en el partido de Merlo, barrio San Martín y en el partido de La Matanza, específicamente en barrio BID de Ciudad Evita. Allí cada familia comparte las costumbres de la comunidad donde vive. Es decir que, si bien se reúnen con el resto de la Asociación Misibamba para ciertas fechas festivas y participan de los candombes, en su cotidianidad se alimentan de otras músicas y prácticas difundidas en sus barrios. (Carlos Lamadrid, nota CLARÍN, 2017)

Podemos decir a grandes rasgos que hay dos zonas geográficas donde residen gran número de personas y familias que se autoascriben afroargentinas, en los que se ha difundido la práctica de un ritmo particular. Como ya mencionamos, en barrio BID de Ciudad Evita, partido de La Matanza, donde según un censo del año 2014 se registraron 112 personas que se reconocen afroargentinas del tronco colonial (CIRIO, Lamadrid C., Lamadrid C.O., 2015), se practica tradicionalmente la llamada “rumba abierta”, la cual toma muchos elementos de la

rumba cubana pero que fue reapropiándose por los afrodescendientes de dicho barrio y fue ganando gran popularidad en la zona. Hoy en día, se arman rumbas abiertas donde tocan y bailan vecinos, se reconozcan afroargentinos o no. Es decir que es un ritmo que en su barrio logró difundirse y mezclarse con otras músicas actuales.

Por otro lado, en el barrio San Martín del partido de Merlo, donde vivió María Elena, los y las afroargentinas continuaron con la práctica del candombe porteño. Sin embargo, aún se mantiene dentro de los patios de las casas y son pocos los vecinos que se acercan cuando suena un candombe. Este proceso de reservar el candombe porteño para el ámbito familiar es consecuencia de la forma que históricamente fue recibido el candombe porteño en los carnavales por parte de la clase alta argentina blanca, la cual, en una mezcla de fascinación y desprecio, se pintaba el rostro con corcho quemado e imitaba su candombe de forma burlona y caricaturesca. El historiador R. Andrews, en su libro *Los afroargentinos de Buenos Aires* (1989) explica que: "a partir de las décadas de 1860 y 1870, y siguiendo hasta el siglo presente, los jóvenes blancos desfilaban anualmente con el rostro pintado de negro y trataban de imitar la música, los pasos de baile y las marchas de las comparsas negras." (p. 192) Y más adelante detalla cómo las generaciones siguientes, los jóvenes afrodescendientes, comenzaron a incursionar en los bailes traídos de Europa como valses, polcas y mazurcas intentando de ese modo adaptarse a la sociedad porteña: "ellos captaban el espíritu predominante en la sociedad como para saber que las danzas africanas era algo vergonzoso, que se debía cubrir, ocultar a los ojos burlones de los blancos. (Ídem, p. 194)

Sin embargo, el candombe porteño pudo mantener su continuidad hasta la actualidad en algunas comunidades y se "conservaron" una serie de costumbres y saberes propios de la práctica y de su cultura de procedencia. Cuando la comunidad afroargentina se junta en algún evento familiar o social y se "arma el candombe" es muy común que aparezca también alguna "rumba abierta".

En este texto nos detendremos en el proceso de reformulación del candombe de algunas mujeres de la Asociación Misibamba que viven en barrio BID de Ciudad Evita y que, por lo tanto, siempre estuvieron más familiarizadas con la rumba abierta. Sin embargo, cuando entraron a participar de la *Asociación Misibamba*, fueron conociendo la historia de sus antepasados y empezaron a darle otro lugar al candombe.

Como ya mencionamos, nos centraremos especialmente en el proceso de Norma Lamadrid, hermana de María Elena y Carlos Lamadrid. Utilizaremos como base de análisis dos entrevistas realizadas en la casa de Norma, la primera en octubre de 2017, de la que participaron Norma (64 años), Melisa Lamadrid (36 años) y Jessica Lamadrid (35 años) y la segunda, en junio de 2019, en la que estuvo Norma y Marta Robles Lamadrid (41 años). Vale destacar que Melisa, Jessica y Marta son primas entre sí y sobrinas de Norma, por lo tanto, pertenecen a una generación posterior.

Etnografía situada

Al tratarse de una práctica donde la corporalidad es tematizada y problematizada, se torna fundamental un abordaje en el cual, mi lugar como investigadora-etnógrafa es atravesado inevitablemente por mis experiencias con otras prácticas afroamericanas. Por la naturaleza del objeto de estudio, es importante contemplar esta experiencia en las visitas al campo ya no desde la mera observación, sino participando de la práctica con la comunidad, sea bailando, tocando o cantando. Por lo tanto, a la llamada "observación participante" se le sumará como fuente de conocimiento, mi experiencia sensorial, corporal y reflexiva como etnógrafa. Como explica Aschieri:

> ... en los casos en que el antropólogo/a es practicante de la técnica que estudia, incluso, en los que no siendo "nativo/a" busca experimentar las prácticas corporales que aborda como parte de su etnografía, se produciría una comprensión de carácter inter-somático que, aunque parcialmente, debería poder ser sistematizada a partir de llevar a la conciencia y de focalizar la atención

> en las distintas dinámicas que intervienen en los modos de corporización de la experiencia." (ASCHIERI, 2013, p. 1)

Más allá de vislumbrar la complejidad del estudio de este candombe, es importante recabar en esta "dimensión corporal", la cual tiende a quedar anulada o esquivada, siendo un factor fundamental en la producción de conocimiento.

La antropóloga Patricia Aschieri, directora de este proyecto de investigación, propone un marco metodológico que denomina etnografía encarnada y que involucra la observación/participación de y desde los cuerpos, el cual se basa en que el etnógrafo pueda "explicitar el carácter situado de su proceso de conocimiento, a partir de incluir en el transcurso de la investigación como parte de sus análisis, ciertos elementos relativos a su identidad y su modo de estar-en-el-campo" (ASCHIERI, 2013: 1). Por lo tanto, mis recorridos por diferentes prácticas de matriz afro (capoeira, danzas de candomblés, danzas del Congo) y por el baile de tango, van a incidir en las percepciones y reflexiones sobre la práctica del candombe porteño. Así como también mis experiencias con otro tipo de danzas y corporalidades como la danza clásica, danza moderna y mis vivencias como profesora de educación física.

Por estos motivos, resulta importante para esta investigación, resaltar mis instancias experienciales como etnógrafa, donde bailo a la par de alguna o algún referente clave quien me va dando indicaciones a través del cuerpo y de la palabra. Esta experiencia fue realizada con María Elena Lamadrid y otras tres personas de su misma generación, y fueron registradas en video por el antropólogo Pablo Cirio. Por otro lado, con dos mujeres de una generación más joven, sobrinas de María Elena, se crearon instancias para bailar y reflexionar sobre esta práctica, así como para crear escenas artísticas donde el candombe porteño dialoga con otros géneros, objetos e historias y se resignifica.

El material recogido en estas diferentes experiencias etnográficas será analizado desde ciertos conceptos de los "Estudios Culturales" y la "Antropología del cuerpo", intentando

identificar los horizontes simbólicos, políticos y estéticos del candombe porteño a partir de describir sus movimientos y gestualidades en sus espacios festivos. Así también, buscaremos identificar los rasgos visibilizados o invisibilizados del candombe porteño como manera de resistencia y\o reconocimiento socio-cultural en la actualidad.

Bailar lo que sentís

-"Cuando bailás, lo tenés que sentir"-.

Norma, Ciudad Evita, 2019

Esta frase es repetida una y otra vez, en Misibamba, sobre todo por las personas mayores, cuando quieren contarte cómo se baila candombe, o quieren enseñarte a bailar. "¡Bailá lo que sentís!" Y pareciera que esta consigna nos deja al borde de un precipicio. Sin embargo, con el transcurso del tiempo y en las distintas vivencias con la comunidad, es posible palpar algo de este "sentir", o al menos el lugar que ocupa esta consigna en los procesos identitarios de algunas personas.

> Yo, cuando ya empiezan a tocar sentís que, no sé se te pone la piel de gallina y te empieza a revolucionar la sangre y te sentís con que no podés estar. Tenés que encontrar lo que sos y bailar como lo sentís, eso es lo que te pasa. Y te pasan mil cosas por la cabeza, pero mostrás lo que realmente sentís adentro. No te podés quedar quieta, así estén tocando en la mesa, o en la tumbadora o en la televisión vos no te podés quedar quieta. Entonces cuando nosotros salimos a bailar, me encanta cuando salen a bailar, cuando nos unimos. Viste, eso de, de enfrentarnos cuando bailas. O sea, más yo que soy mayor. Verlas a ellas como bailan y lo que cantan y como lo sienten. Porque yo pienso que no solamente saber cantar sino como lo sentís. (Norma, Ciudad Evita, 2019)

En este comentario, Norma refiere a dos situaciones que la movilizan en el baile de candombe porteño. Al principio, la emoción que le produce escuchar el ritmo que la incita a moverse, a "encontrar lo que sos y bailar lo que sentís", aunque "te pasan mil cosas por la cabeza". En un segundo momento del relato hace alusión al encuentro con las otras en el baile.

La unión de generaciones y percibir cómo las más jóvenes “bailan, cantan y lo sienten”, y remata afirmando que no se trata de “solamente saber cantar sino como lo sentís”.

En primera instancia, vale resaltar que este modo de entender el baile, se corre marcadamente de los sentidos que suele cobrar el baile en los espacios habituales de danza popular o de academia. En ambos lo que prima es la coreografía, el paso o la virtuosidad del bailarín o bailarina, pero nunca se pone en primer plano lo que se siente ni el encuentro con el/la otro/a. Desde mis experiencias por diversos estilos, puedo advertir que este rasgo está muy ligado a las prácticas afro. En una entrevista al bailarín congoleño Efuka Lontange, éste me explica que es muy difícil hablar del baile con nosotros por que solemos ubicar la danza en un momento separado de la vida, mientras que en África “se baila lo que se vive” (CORVALAN, *Entrevista,* Montevideo, 2013).

Para estudiar estos procesos identitarios pensamos la “identidad” desde los Estudios Culturales, donde Hall (2003) rechaza el modelo esencialista que se basa en un origen o experiencia compartidos. El autor defiende una idea de identidad relacional e incompleta, en constante proceso de construcción, que hace hincapié en la multiplicidad de identidades y en la diferencia antes que, en la singularidad, así como en las conexiones o articulaciones entre fragmentos y diferencias. En este sentido, si bien pareciera que este sentir está más ligado a un modo esencialista de pensar la identidad, en relación con la pertenencia y a la ancestralidad, veremos que esta identidad y este sentir van tomando distinta forma a medida que van conociendo la historia de los afrodescendientes en Argentina y sus sentimientos hacia el candombe porteño se van resignificando. Veremos, entonces, si estas resignificaciones en la práctica del candombe tuvieron alguna influencia en las reformulaciones de las identidades.

A su vez, abordaremos el candombe porteño con relación a otros estilos o géneros musicales con los que desde siempre ha dialogado, que nos ayudarán a demarcar los contornos de ese sentir en el baile de candombe.

Candombe, tango y rumba abierta

Norma cuenta en sus relatos que baila desde siempre. A los 10 o 12 años, su mamá la llevaba, junto con sus tías, al *Shimmy Club,* uno de los espacios de baile más reconocidos donde se reunía la comunidad afrodescendiente, que funcionaba en la casa Suiza, en pleno centro de la ciudad de Buenos Aires. En el primer piso del edificio sonaban las grandes orquestas de tango y otros géneros musicales, y en el subsuelo sonaban los tambores de candombe. Norma recuerda que "cuando sonaba La Típica[70] arriba, entonces sí ya subíamos y escuchábamos los tangos. Terminaba La Típica, por ahí jugábamos ahí un rato, y, pero cuando ya se escuchaban los tambores, y bueno, (La Típica) ya habían terminado de tocar..." (Norma, Ciudad Evita, 2019)

Si bien es común escuchar que el tango tiene muchos elementos provenientes de los afrodescendientes ya que participaron de su nacimiento, siempre quedó en una especie de origen mítico que luego desaparece en su evolución. Sin embargo, aquí, como en otros relatos recopilados, se evidencia que esta relación entre el tango y la comunidad afroargentina, y más aún entre el tango y el candombe porteño, que continuó en sus años dorados. Según el relato, los tambores se escuchaban cuando la orquesta de tango ya había terminado su función. Este pasaje musical entre el salón de arriba y el sótano permitía que muchas personas pudieran disfrutar de ambos géneros. La relación entre el tango y la comunidad negra será abordada con profundidad en otro texto, acá lo mencionamos sólo para dar cuenta de los géneros musicales con los que dialogaba el candombe porteño. "[..] ...ahora bailá Norma, bailá! A mamá le encantaba que yo saliera a bailar" -(Norma, Ciudad Evita, 2019). Así recuerda Norma la invitación motivadora de su madre para que ella despliegue su baile. Sin embargo, aclara que ella bailaba rumba.

[70] Así se llama a la *Orquesta Típica de Tango*, compuesta por instrumentos propios del género como piano, bandeoneón, violines, contrabajo, guitarra, flauta.

> Yo aprendí menos de candombe porque en ese tiempo, bailaban candombe sola, eran muy contadas las personas que sabían bailar candombe, las mujeres grandes. No te daban ganas de salir porque yo recién empezaba a bailar candombe. A Liliana, a mi hermana sí baila candombe, Liliana le gustaba más bailar candombe. Liliana le gusta más bailar candombe que rumba. A mí en ese tiempo me gustaba más la rumba que el candombe. Bailaba candombe, pero no, no, no eran tan, viste, tan de decir bueno voy a bailar candombe. Me gustaba más verlo cómo lo bailaban los que sabían bien bailar candombe. (Norma, Ciudad Evita, 2019)

Es interesante leer en las palabras de Norma cómo el candombe ya en esos años se adjudicaba ser un baile de los mayores, o sea de la generación anterior a Norma, y que merecía cierto respeto. Aunque vemos que, Liliana, la hermana de Norma, sí bailaba candombe, pareciera que no cualquiera se animaba a hacerlo. Al menos Norma prefería bailar rumba (abierta) y dejar el candombe para su admiración. Como ya mencionamos, la rumba se instaló en la zona de La Matanza bajo la forma de "rumba abierta" y continuó con gran vitalidad y difusión hasta la actualidad. En cambio, el candombe porteño se resguardó dentro de las casas de algunas familias, donde siguió sonando sólo para "los que puedan respetarlo".

En estos relatos sobre el *Shimmy Club*, a su vez, se evidencia que el candombe porteño convivía, de diferentes modos, con estos dos géneros nombrados: el tango y la rumba. Ambos también tuvieron gran influencia en algunas mujeres de Misibamba, haciendo ciertas reapropiaciones y adaptándolos a sus contextos culturales. Para mejor comprensión de este análisis, llamaremos "géneros performáticos" a estos géneros o estilos musicales que entran en contacto con el candombe porteño e influyen inevitablemente en sus reformulaciones. La antropóloga Silvia Citro define los "géneros performáticos" como: "tipos más o menos estables de actuaciones que pueden deducirse de los comportamientos individuales y que combinan, en diferentes proporciones, recursos kinésicos, musicales y discursivos, pero también visuales e incluso gustativos u olfativos, según los casos." (CITRO, 2009, p. 112)

En este texto, el género performático "rumba abierta" es estudiado desde la relación con el candombe porteño y desde su incidencia en el proceso de reformulación identitaria de

sus practicantes. En palabras de Citro, es justamente en las formas como los sujetos se apropian de estas marcas (descontextualizándolas y recontextualizándolas, combinándolas, resignificándolas, enmascarándolas) donde pueden develarse parte de sus posicionamientos sociales más amplios y también sus intentos por legitimarlos o modificarlos (2009, p 112).

Circuitos

La impronta de la Asociación Misibamba por difundir la historia no contada de los afroargentinos, los llevó a crear, de forma totalmente autogestiva, diferentes circuitos de difusión como un modo de reivindicación social. Uno de ellos se conformó a partir de las visitas a las escuelas, donde en las fechas patrias se presentan para compartir su candombe y contar la historia de las y los africanas/os esclavizadas/os en Buenos Aires. A su vez, esta práctica de difusión fue abriendo otras invitaciones de diversas Instituciones Culturales o Educativas de Buenos Aires (Escuelas, Museos, Bibliotecas, entre otras) para que presenten su candombe y su historia. Así se fue surcando un segundo circuito importante junto a la *Red de Afroargentinos del Tronco Colonial,* en la cual se articularon organizaciones de diferentes regiones del país, que también se autoadscriben como afroargentinos/as. Este circuito les permite viajar y difundir su práctica en diferentes ciudades donde realizan encuentros, congresos y demás eventos, donde imparten talleres, charlas y debates[71]. En ambos circuitos se generan espacios donde la práctica del candombe porteño va cobrando distintos sentidos y sus corporalidades también se modifican. El candombe porteño sale del contexto doméstico y se comparte con un público que de algún modo u otro los/as interpela.

Lo que nos interesa analizar es cómo, a medida que van vivenciando el candombe por estos circuitos comunicativos, se dan diferentes negociaciones, entre los desafíos y las

[71] Algunos eventos organizados por la Red: Encuentros de afroargentinos/as del Tronco Colonial, Primer Festival Negro, Día del afroargentino del Tronco Colonial (Santa Fe); Mesa Afro Cordoba (Córdoba); Congreso Nacional de Afroargentinos del Tronco Colonial “Tambor Abuelo” (La Matanza); entre otros.

comodidades respecto a los vínculos tanto con otros agentes sociales del campo y con los/as asistentes de las presentaciones. Estos movimientos más o menos imperceptibles van resignificando sus corporalidades y reformulando sus identidades. De este modo el candombe porteño también se reversiona. Por otro lado, a medida que se suman integrantes a la Asociación Misibamba, el candombe porteño va negociando con los géneros performáticos conocidos por cada integrante.

Norma explica claramente que desde que comenzó a participar en la *Asociación Misibamba* su relación con el candombe cambió:

> A mí me, me llenó, me llegó más el candombe ahora, cuando empecé a entrar en la Asociación con María Elena" que, cuando íbamos a ensayar al San Martín, para hacer la película: "no así no!" "no así" (gesticula con el cuerpo imitando a Maria Elena) Y verla bailar a mi hermana, verla como baila ella. Eso me emocionó, digo no, vamos a intentar hacerla... Yo siempre bailé rumba. (Norma, Ciudad Evita, 2017)

Vemos como en este vuelco de Norma hacia el candombe porteño, entraron en juego dos condicionantes importantes: por un lado, la participación con el candombe en una película[72], lo cual refleja el reconocimiento público del candombe porteño como ícono de los afrodescendientes; por otro lado, la emoción que le produce verla bailar a su hermana María Elena, quien se crió con sus abuelos en una casa donde siempre se armaba candombe. Norma en cambio se crió con su mamá y con sus tías, las mellizas, quienes, según Pablo Cirio, "marcaron el barrio con la rumba" (Comunicación personal, 2017). Así Norma cierra el comentario explicitando la diferencia con su hermana: "yo siempre bailé rumba".

Estos factores que influenciaron en la resignificación hacia el candombe porteño pueden dibujarse en relación con el tiempo y la historia. El primero, la participación en la película, la sitúa en un presente novedoso para ella, ya que, aunque se trate de la narración de

[72] La película que hace mención es Felicitas, estrenada en 2009 y dirigida por María Teresa Constantini.

una historia colectiva, lo que la sostiene es el lugar social donde queda posicionada en la actualidad: una afroargentina que baila candombe porteño. El segundo, ver el baile de su hermana, la conecta en cambio con un pasado conocido, es decir con su propia historia.

Por su parte, el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2011), retoma la identidad cultural propuesta por Hall (2003), y argumenta que una identidad debe considerarse como un punto de sutura, como una articulación entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. El primero contempla 'los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.)' y el segundo aborda 'los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto' (HALL 2003, p. 20). Desde esta perspectiva, podemos decir que el proceso de sujeción se visualiza en la convocatoria a participar de la película para bailar candombe porteño ya que la posiciona como mujer afroargentina. El proceso de subjetivación aquí se puede ver a través de la mirada de su hermana, quien le permite apropiarse del candombe y aceptar esta posición de sujeto. Sin embargo, este proceso de subjetivación es de una complejidad que le permite modificarse una y otra vez.

En la misma entrevista, Norma reafirma: "Me doy cuenta que me llena más el candombe… ahora me emociona bailar candombe… siento hasta ganas de llorar por ese candombe y seguir bailándolo y mostrando lo que siento… es como que se despertó, como es una cosa como que estaba dormida dentro mío". (Norma, Ciudad Evita, 2017) Reitera la emoción que le produce el baile y resalta que ese baile expresa lo que siente. De algún modo, reafirma su relación con el candombe porteño que, si bien lo siente como algo nuevo, ya era parte de su historia. Incluso cuando le recuerdan que sus tías mellizas bailaban, tocaban y cantaban rumba, ella agrega, que "siempre algún candombecito hacían". En este sentido, también remite sus sentimientos cuando baila o canta candombe a dos recuerdos de su infancia. El primero se refiere al candombe Bum ke bum que cantaba su papá con la guitarra:

> Cuando escucho más Bunkebum, es como que lo veo a mi papá sentado allá en (señala la ventana) el salón de allá de Soldati, él tocando, por mi papá por ahí

> estaba de camisa y moñito, tocando viste, haciendo el tarareo viste con la guitarra. viste? eso es lo que más me emociona cuando escucho esa canción. (...) La siento bien (se señala el pecho) como que hay que mostrarles a mis tías. (Norma, Ciudad Evita, 2017)

El segundo recuerdo es también sobre su infancia en Villa Soldati, pero esta vez bailaban candombe porteño todos juntos para celebrar un acontecimiento especial.

> Eh, Carmen, cuando ganó la quiniela con el número 48, bailamos allá en Soldati alrededor de un palo que había en el medio del patio, bailamos todos candombe, con mi tía Perla, ella tocaba en la mesa. ¡Y ahí viste can... Guariló, guariló! Esas son las cosas que yo recuerdo y son las cosas que me emocionan y las veo cuando bailo el candombe. Como viste que van renaciendo todas esas cosas. (Norma, Ciudad Evita, 2017)

Como bien explicita en la última frase, estos hechos fuertemente anclados en la memoria de Norma hacen parte de este proceso de subjetivación en el candombe de Norma. Que una integrante de su familia sea signada por la suerte y gane la quiniela, debe haber provocado tanta sorpresa y alegría que sólo podía manifestarse a través del candombe, que incita al encuentro, a la ronda y al festejo.

Sin embargo, las diferentes experiencias de intercambio y los lugares por donde circuló Norma con la Asociación Misibamba, fueron aportando nuevos condimentos a este proceso. Así como vemos que, en esta primera entrevista realizada en el 2017, el candombe de Norma la conectaba con sus recuerdos de la infancia, mientras que, en una segunda entrevista, dos años después, el candombe comenzó a remitirla también a los ancestros más lejanos y la historia de los/as esclavizados/as en la época de la colonia.

Como ya nombramos, desde hace muchos años, participa de la Asociación Misibamba el antropólogo Pablo Cirio, quien propició innumerables materiales sobre la historia de los/as afrodescendientes en Buenos Aires y en otros puntos del país. Este acompañamiento es de suma importancia en el proceso de reformulación de la identidad de casi toda la comunidad Misibamba, quien además de comprometerse en este proceso, también tuvo mucha

influencia en la constitución de la Red de Afroargentinos del Tronco Colonial ya que generó puentes con personas de otras localidades. En este sentido, vale destacar que, en los últimos años, los eventos de la Red se multiplicaron ampliamente y Norma estuvo presente en todas las oportunidades que pudo. De este modo, se fortalecieron lazos con otras compañeras de la Red de otras localidades, con quienes también fue ampliando sus conocimientos sobre el tema a través de la lectura de sus escritos y acompañamiento en sus relatos.

Al comienzo de esta segunda entrevista (dos años después de la primera), Norma afirma que para bailar candombe la "inspira la tradición de su familia" y explicita la importancia de la aprobación de su hermana María Elena:

> Me gustaría que mi hermana Ma. Elena me diga, desde siempre, ¡hermana mirá que bien que bailaste candombe! Me encanta que mi hermana me diga eso. Porque como lo baila ella, ninguna de nosotras lo bailamos. Por eso te digo, yo bailar candombe y *ver a mi hermana bailando candombe con nosotras, es como ver a mis tías*, te acordás de cuando vivías en Soldati y todas esas cosas que pasamos. Las fiestas nuestras de los familiares, de los cumpleaños, es como que ves muchas cosas para atrás. ((Norma, Ciudad Evita, 2019, cursiva de la autora)

Tal como vemos, en la mayoría de sus relatos sobre el candombe aparece fuertemente la presencia de su hermana y de sus tías, aquellas mellizas con las que se crió y su tía Perla quien tocaba el ritmo de los tambores sobre la mesa y sonaba tan bien que enseguida salían a bailar. De allí, Norma evoca: *ver a mi hermana bailando candombe con nosotras, es como ver a mis tías*.

La propuesta de Restrepo, de pensar la identidad como un punto de sutura, entre el proceso de sujeción y el de subjetivación, nos permitió ubicar este primer proceso en la práctica de candombe sujetada a su posición de mujer afroargentina, la cual se materializó primeramente en la convocatoria a participar de una película. Este lugar social luego continuó fortaleciéndose en las distintas participaciones por los circuitos de las escuelas y de la Red de Afroargentinos del Tronco Colonial. Así mismo, percibimos que en esta sujeción entra en juego la cuestión generacional, ya que antes el candombe para Norma era visto (y admirado) como

una práctica de las y los mayores, mientras que ahora ella efectivamente está ocupando ese lugar, se reconoce en el candombe porteño más que en la rumba abierta. Como repite varias veces en ambas entrevistas, "ahora ya no salgo a bailar rumba, pero si suena un candombe ahí sí salgo".

En el relato siguiente hace una interesante asociación con los candombes en lengua africana y los africanos esclavizados en la época de la colonia.

> "...al menos yo cuando bailo candombe, que mucho de los temas de candombe de estos africanos, es cuando iban a trabajar. ¿Viste? o cuando podían que se juntaban y bueno que hacían el toque, esa llamadita. Y yo al menos me siento como que ver a esos trabajadores, a esos esclavos dentro de lo que, de su ignorancia de lo que no les enseñaron, porque que te saquen de tu país, yo pensé, y más cuando leo, leo los libros de Mirta. Digo, ¿cómo puede ser que tengan que haber sufrido tanto... o sea, el batallón de pardos y morenos para poder tener su libertad y que no te dan? ¿Por qué tuvieron que sufrir tanto? (Norma, Ciudad Evita, 2019)

Tal como expresa Norma, la lectura de los libros de compañeras de la Red de Afroargentinos del Tronco Colonial, y seguramente otras experiencias similares le permiten reflexionar sobre la historia de los/as afrodescendientes y, de este modo, ir enriqueciendo y complejizando estos procesos de subjetivación respecto a la práctica de candombe.

Por la misma vía, Norma cuenta la conmoción que le causó participar del evento acontecido recientemente en la localidad de Navarro, donde se halló un cementerio de africanos traídos en la esclavitud y en reconocimiento se levantó un monumento. Allí, la Asociación Misibamba participó, como siempre, diciendo unas palabras y compartiendo el candombe porteño. "A mí se me cayeron las lágrimas, me lloré todo ahí en Navarro.... Cuando terminamos decir ¡somos libres! Porque era eso, ahí está eso: libre. Y esto te emociona creo" (entrevista 2019).

En una nota publicada en el diario digital Navarro Noticias[73] (abril, 2019) cuentan los detalles de este acontecimiento, así como también difunden un video donde se puede apreciar la ceremonia inaugural del monumento y un fragmento importante de la presentación de la Asociación Misibamba. Vale destacar que el monumento está construido en una base de tronco con tres gruesas ramificaciones que apuntan hacia arriba sobre las que, de un lado, se apoyan unas cadenas que tiene un grillete abierto de un sólo extremo. Del otro lado del tronco hay un hacha clavada con el otro grillete detrás que representa el corte de las cadenas. En el centro del tronco se esculpe en mayúsculas la palabra "libres". Podemos entonces comprender que el evento contó con ciertas condiciones que tocaron venas sensibles en Norma y potenciaron su empatía con la historia de los/as esclavizados/as. Y al decir "¡somos libres!" sentir una especie de alivio por poder gritar lo que aquellos/as no pudieron hacer.

Así mismo, en la presentación de Misibamba, Norma baila tímidamente, incluso cuando entra a la ronda hace algunos gestos y sale en seguida del centro. Sin embargo, en su relato leemos el enorme movimiento que le sucedía internamente. El candombe funciona aquí no sólo como una comunicación con los asistentes, de mostrar sus bailes y cantos y de esa manera, dar cuenta que los/as afroargentinos/as siguen presentes, sino como un modo de sublimar el dolor que le produce pensar en las vivencias traumáticas de esta población. Un diálogo con la historia.

También hay un movimiento en el proceso de sujeción de su identidad ya que, hasta el momento, su cuerpo era racializado en términos del color de piel o fenotípicos. Como explica Segato (2007-c y 2010) esta definición de raza construída para fundamentar las políticas de la identidad, "crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de

[73] Para ver la nota y el video https://navarronoticias.com/85608-2/ En la presentación de Asociación Misibamba, Norma se distingue por tener un vestido color rosa, al igual que su nieta, la menor de las mujeres. La mujer que viste blusa blanca y está ubicada al lado de los tambores es María Elena Lamadrid.

su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado" (RESTREPO, 2011, p 53). Al percibir el lugar que ocuparon los y las afrodescendientes en la historia argentina, Norma resignifica su posición de "negra", ya no sólo como marca en el cuerpo sino en relación con un sistema colonial que continúa funcionando como tal. Norma dice "somos libres" y su negritud se ubica en la historia de los/as esclavizados/as.

Volvamos a las preguntas iniciales del texto para poder continuar el camino trazado y revisarlo: ¿de qué modo la "praxis corporal" del candombe influye en la reformulación de las identidades culturales de sus practicantes? ¿Qué tipo de informaciones (valores, historias, afectos, etc.) se ponen en juego en sus movimientos y sus corporalidades?

Pensar el candombe como una praxis corporal supone que hay un conocimiento que se produce en esa praxis que es anterior a la palabra, a lo que se pueda decir sobre ello. En palabras de Jackson: "los movimientos corporales a menudo tienen sentido sin ser intencionales desde el punto de vista lingüístico, al comunicar, codificar, simbolizar o significar pensamientos o cosas que yacen por fuera o con anterioridad al habla (CITRO, 2009: 64). De alguna manera, al intentar seguir los pasos de los sentires de Norma cuando baila candombe, fuimos respondiendo a la segunda pregunta. El llamado de su hermana María Elena a revalorizar el candombe porteño, la impulsa a mover recuerdos de su infancia, de su papá, de sus tías, nostalgias de ese pasado sagrado. Surge de a poco un candombe que estaba dormido en su cuerpo y sólo se observaba en otros cuerpos. Pero también hay una sociedad que valoriza su posición de mujer afroargentina con gran experiencia y la lleva a poner en escena una práctica reservada al ámbito familiar.

De pronto este candombe se torna un preciado objeto cultural que la obliga a lucirlo tal como ella lo ha visto en otros. Vemos que, en todo este proceso de subjetivación, Norma nunca dejó de referenciarse en su hermana y en su historia de vida, y a medida que se fue involucrando en los debates y lecturas producidas por la Red, fue conociendo la historia de los/as esclavizados/as y estableciendo reflexiones sobre una historia compartida por muchos y

muchas. Así mismo, vemos que estas percepciones en torno al candombe porteño se dan tanto cuando bailan en una fiesta familiar como cuando lo hacen en un evento público.

Entonces volvemos sobre el primer interrogante: ¿De qué modo la "praxis corporal" del candombe influye en la reformulación de las identidades culturales de sus practicantes?

Además de observar los movimientos producidos a partir de los relatos, vale comentar que el principal motivo que nos llevó a detenernos en el caso de Norma fue la notoria transformación en su baile de candombe.

> Es que el candombe no lo puede bailar cualquiera, lo tiene que bailar uno que realmente lo sienta bien, bien. Ahora la rumba sí la bailás, la bailás porque total, movés pa' cá, movés pa' llá, ee la baila cualquiera. El candombe no s… no lo baila cualquiera. Y es como dice María Elena, el candombe lo tenés que sentir. Porque ella siempre me pone, me afirma eso. (Norma, Ciudad Evita, 2017)

Esta premisa que resuena como un mantra en los discursos sobre el candombe porteño en Misibamba se pudo apreciar en los relatos de Norma, pero mucho más evidente se refleja en su corporalidad. En una entrevista que realizamos con Pablo Cirio a María Elena, le mostramos un video de una presentación en el Centro Cultural Rojas (2014) donde bailaban Norma y ella junto al grupo Bum ke bum. Cuando María Elena observa el baile de Norma comenta: "¿Sabés que le falta a Norma? marcarlo más al candombe". Y luego explica "más con energía" (Ma. Elena, Merlo, 2016). Es indudable que estos procesos de subjetivación que se dieron en el transcurso de los años fueron manifestándose en su baile. Esa "marca" que, según su hermana, le faltaba al candombe de Norma, fue acentuándose a medida que ella se apropiaba del candombe, reconectando con su historia y con muchas otras historias que permitieron resignificar el lugar que ocupaba el candombe en su vida.

A su vez esta firmeza que fue encontrando en el baile también modificó su presencia tanto en las fiestas familiares como en los eventos públicos. Según su sobrina, Jésica Lamadrid (35 años), antes en las fiestas familiares, a Norma siempre aparecía un poco detrás

de la ronda. En cambio, ahora canta, baila y recita: “en el día de la madre se metió en el medio y las abrazó a las tías y era ella la primera voz” (Jéssica, Ciudad Evita, 2017).

Este modo de entender el baile de candombe porteño a partir de lo que se siente, nos deja entrever la dificultad de Norma de marcar el candombe con la energía que le requería su hermana, ya que a lo largo de su vida estableció una relación con el candombe más ajena, es decir, era el baile de sus tías, de sus hermanas, de los/as mayores, a diferencia de la rumba que siempre la bailó y por ende la sentía propia. Fue a través de este proceso de resignificación y de subjetivación que Norma consiguió construir un sentir en el candombe a partir de su propia vida y de una historia colectiva que la posiciona y revaloriza socialmente. Melisa Lamadrid (36 años), otra de sus sobrinas, escuchando estos relatos de su tía y reflexionando con sus recuerdos de las navidades agrega: “es como que el candombe nos empoderó” y la mira a su prima Jessica que le responde: “Nos empoderó, nos unió, nos fortaleció, (se miran y se ríen) toda la definición de empoderamiento.”

Resignificación del candombe porteño

A partir de este análisis podemos afirmar que, en el caso de Norma Lamadrid, la praxis corporal del candombe porteño influye efectivamente en la reformulación y construcción de su identidad cultural. En este sentido destacamos diferentes procesos: por un lado, la resignificación y subjetivación del candombe en relación con su historia particular; por otro lado, la revalorización del candombe a partir del posicionamiento que le otorga social e históricamente. Por último, percibimos la posibilidad de sublimar, a través del candombe, el dolor que le produce conocer la historia de los/as africanos/as esclavizados/as y poder reivindicarlos. Sin embargo, vimos que estos procesos identitarios ocurren gracias a una serie de condiciones que se dan en cada evento donde se presenta el candombe las cuales propician diversas instancias comunicativas. Estas condiciones tienen que ver con los contextos de cada evento, si es un acontecimiento familiar o un evento público, y en caso de ser un evento público,

influencia el marco socio-político de dicho encuentro y el grado de familiaridad o expectativas de los asistentes respecto del candombe porteño. No es lo mismo presentar el candombe en una escuela primaria, que en un encuentro de la Red de afroargentinos/as, donde suele concurrir un público específico con cierto conocimiento sobre el tema y siempre hay espacios de intercambio y debate. Tampoco son iguales las condiciones que se dan en un evento más abierto como el de la localidad de Navarro, donde el público no es desconocido y la espectacularidad de la performance es más exigida ya que no suele haber lugar para preguntas y debates.

Estas distinciones de las características de los distintos contextos de difusión del candombe porteño se hicieron evidentes en los últimos años donde se expandió el circuito de presentaciones de la Asociación. Fue siendo entendida la importancia de dedicarle más tiempo de ensayo tanto a la música como a la organización espacial. Sin embargo, no siempre es posible garantizar la presencia de todos/as en dichos ensayos; y muchas veces tampoco saben quiénes pueden participar de cada evento hasta última hora, por cuestiones laborales de sus integrantes. Así mismo, en eventos familiares también aparecen personas externas que llegan de la mano de algún familiar, muchas veces con la expectativa de conocer el candombe o de conocer a la familia. Esta situación es suficiente para modificar el contexto íntimo del candombe porteño.

Respecto del segundo interrogante sobre las informaciones que se ponen en juego en la práctica del candombe, es preciso atender a las distintas instancias comunicativas que ocurren en la praxis corporal. En todos los eventos donde se practica candombe porteño se producen distintos tipos de comunicaciones ya sea entre las personas que se encuentran bailando, entre el o la bailarina con las personas que tocan y los sonidos que producen, y con los cantos. También se dan las comunicaciones con el público que, siempre que sea posible, es invitado a entrar a bailar en un momento del candombe. A partir de los relatos de Norma, observamos que existe también una comunicación con la historia individual y colectiva. La escucha de los cantos, del sonido de los tambores y el movimiento del cuerpo activan memorias y crean

imaginarios sobre los antepasados -basados en los nuevos conocimientos- que le dan un sentido particular a ese candombe. En esta comunicación dialógica con el pasado se construye una nueva subjetivación de la práctica que posibilita la apropiación (deja de ser el baile de otras) y la resignificación del candombe y poder bailar entonces ese "sentir".

Referencias

ANDREWS, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.

ASCHIERI, Patricia. Hacia una etnografía encarnada: la corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación. En: RAM *Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, 2013.

BRIONES, Claudia. La nación argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos. En: NUN, José; GRIMSON, Alejandro (Orgs.). *Nación y diversidad: Territorios, identidades y federalismo.* Buenos Aires: Edhasa, 2008.

BROGUET, Julia. Estereotipias, ritual y raza. Interrogando posibles articulaciones en los candombes del Litoral argentino. En: *Actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social*, UNR, 2014.

_________. Itinerarios del candombe en el sur del Litoral argentino. En: LUCCA, Juan Bautista; DI LORENZO, Leonardo (Orgs.). *Memoria e identidad en las artes escénicas de Rosario*, Rosario: Editorial Glosa, 2018.

CIRIO, Norberto Pablo. *La historia negra del tango*. Buenos Aires: Museo Casa Carlos Gardel. 2010

CIRIO, Norberto Pablo. ¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires. En: *Revista del Instituto de investigación Musicológica "Carlos Vega"* 21. Buenos Aires: Facultad de Artes y Ciencias Musicales, Universidad Católica Argentina, 2007.

CIRIO, PABLO; LAMADRID CARLOS, LAMADRID, CESAR. Primer censo autogestionado de afroargentinos del tronco colonial. En: Revista *Identidades*, Plataforma Integración Cubana, 2015.

CITRO, Silvia. (Coord.). *Cuerpos significantes. Nuevas travesías dialécticas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

CITRO, Silvia. Cuerpos Plurales. En: A CITRO, Silvia. *Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.

HALL, Stuart. *Identidad Cultural y diáspora*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

HALL, Stuart. *Cuestiones de identidad cultural*. [Cap.: Quién necesita identidad]. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. Candombe Argentino. Crónica de una muerte anunciada. En FRIGERIO, Alejandro. *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.

JACKSON, Michael. El conocimiento del cuerpo. En: CITRO, Silvia (Org.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos.* Buenos Aires: Biblos, 2010.

LAMADRID, Carlos. Ciudad Evita. Los afroargentinos somos parte de la historia que no se cuenta. Suplemento CLARÍN. 2017. Disponible en: http://especiales.clarin.com/la-matanza-16-historias/ciudad-evita.html. Consultado en 06/06/2020.

Navarro Noticias. *Los esclavos que vivieron en Navarro tienen su monumento*. Abril, 2019 disponible en https://navarronoticias.com/85608-2/

RESTREPO, EDUARDO. *Intervenciones en teoría cultural*. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana, 2011.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.* Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Fig. 39: *Memória do encontro*. Técnica: Aquarela Sobre Papel

Fonte: Maria Macedo. Crato, Ceará, Brasil.

DAS BONECAS PRETAS AO AFROBAPHO: AFROCIBORGUES E PERFORMANCES DIASPÓRICAS NA CENA AFROLATINOAMERICANA[74]

De Muñecas Negras a Afrobapho: Afrociborgues y performances diaspóricas en la escena Afrolatinoamericana

From Black Dolls to Afrobapho: Afrocyborgs and diasporic performances in the Afro Latin American scene

Walisson Angélico de Araújo
Ribamar José de Oliveira Junior

Quando a artista performática Jota Mombaça publica uma foto no Instagram (MOMBAÇA, 2019) ao lado de Conceição Evaristo com o braço direito estendido e riscado pela frase “a gente combinamos de não morrer”, em referência ao livro Olhos D’Água, lançado em 2014, e põe na legenda que a intelectual negra é um ancestral do futuro, acreditamos nas possíveis ficções visionárias dos corpos socialmente estigmatizados e visivelmente marginalizados. Ao lado das *Escrivivências* de Evaristo (2011), Mombaça (2017), que destacou o quanto “não se nasce monstra, tampouco uma se torna”, elabora um pensamento estratégico de sobrevivência para os corpos dissidentes. Nesse sentido, este artigo apresenta apontamentos de teóricos ao redor das performances no contexto do que se aproxima do *artivismo* Afrolatinoamericano, a partir das produções artísticas de dois coletivos de jovens LGBTQIA+[75], o *Afrobapho* e o *Bonecas Pretas*, da cidade de Salvador, capital da Bahia. Sendo nosso objetivo refletir sobre as perspectivas queer diaspóricas por meio da política, do corpo e da arte na cena transviada, mencionamos o que Morais et al (2019) destaca do queer ao quare a partir do

[74] Trabalho desenvolvido com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

[75] LGBTQIA+ é a sigla de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais ou transgêneros, queer, intersexuais e assexuais. O sinal + é utilizado para alcançar uma amplitude para outras formas de identificação a partir dos contextos das questões de gênero e sexualidade.

pensamento de Johnson (2005) sobre a forma como o revisionismo do termo queer possibilidade uma abertura de perspectivas para um outro "corpo político".

"Portanto, empreendendo uma iniciativa arrojada, Johnson dá um passo arriscado ao propor a reconceitualização dos estudos queer como quare, de modo que categorias de raça, de etnia e de classe, até então negligenciadas por aqueles estudos, sejam abarcadas" (MORAIS ET AL, 2019, p. 68). Nesse sentido, Johnson (2005) aborda que a perspectiva *quare* do *queer* não apenas transpassa identidades, mas as articula entre si onde não apenas as mediações, mas as condições e as materialidades atravessam sentidos das pessoas racializadas. Ao levarmos em consideração a perspectiva de Andrews e La Fuente (2018), buscamos refletir sobre a temática de gênero e sexualidade na dimensão da performance dentro do crescente campo dos estudos Afrolatinoamericanos. Dessa forma, os autores trazem o campo como o estudo dos povos de ascendência africana na América Latina, enfatizando a complexidade e a riqueza inerentes ao próprio aspecto sociocultural que não se esgota.

Embora eles mencionem a produção dos conjuntos de estudos, ao mencionar a perspectiva do gênero no campo, apontamos que nosso trabalho tal conjunção se baliza mais nos sentidos que González (2020) traz como "amefricanidade" como categoria político-cultural. Isso é possível de perceber por meio das performances que reverberam para além de barreiras, construindo uma coletividade que procura outras formas de constituição do corpo e do gênero pela arte. Por isso, destacamos o que La Fuente (2018) aponta sobre a possível abordagem das questões de identificar a arte nas diversas populações afrolatinoamericanas a partir do contexto pessoal e racial de criação das mesmas, no sentido de quem faz.

Assim, trouxemos as contribuições de Livermoon (2013) sobre a importância da performance e da agência para o estudo do espaço negro queer, assim como as reflexões de Allen (2012) diante do reconhecimento negro, queer e diaspórico a partir de diferentes locais e formas. Além disso, consideramos importante o pensamento de Rea e Amâncio (2018) sobre a crítica queer de cor, no sentido de abrir diálogos não hierárquicos para o Sul por meio de outras

abordagens dissidentes da sexualidade, e a autoetnografia de Alexander (2006) para pensarmos a performatividade negra em diversos contextos identitários através do conceito de passagem que aparece tecido entre as associações culturais e a identidade. De certo modo, prentendemos derramar dendê na teoria queer para pensarmos as performances, como explicam Oliveira Junior e Fortes (2019), na medida em que o ativismo encontra na arte uma forma de significação. "O *artivismo* poderia ser caracterizado através de construções artísticas que tem como principal mote a tentativa de desconstrução, resistência ou de enfrentamento às normas sociais" (SANT'ANA, 2018, p. 9).

À vista disso, também partimos das noções de identidade de Gilroy (2012) e de Hall (2016) para refletirmos sobre as mutações identitárias e os processos de estereotipagem diante do espetáculo do outro, respectivamente. A dimensão performativa da história na crítica da razão negra em Mbembe (2014) e o reconhecimento e a reparação em Kilomba (2016) apontam para outros horizontes discursivos. Linguagem e ação tecem pontos por e entre as diferenças, como relembra Lorde (1977), na medida em que as performances ensinam a transgredir, a respeito do que fala hooks (2018). Afinal, "toda experiência, sobretudo quando ela se revela infecunda, deve entrar na composição do real, e, por esse meio, ocupar um lugar na reestruturação desse real" (FANON, 2008, p. 58).

Ainda, as políticas performativas dos grupos não aparecem deslocadas de problemas sociais a exemplo do racismo estrutural, como pontua Almeida (2019), e os elos do grupo trazem o debate da interseccionalidade em Akotirene (2019) para o contexto dos ativismos artísticos. É nesse encadeamento que mencionamos a potência performática do *afrofuturismo* de Freitas e Messias (2018), da performance preta em Rocha (2018) e dos *afrociborgues* em Goés (2017), sobretudo, pela forma como esses corpos às margens produzem espaços transviados, como aborda Paulo (2018), políticos de afirmação de si em um movimento para o centro. No mais, o comentário teórico dialoga com a proposta da Ribeiro (2019a) de revisitar o pensamento negro e produzir um pensamento antirracista.

> As teorias queers não brancas aparecerão, assim, como uma ampla janela aberta em direção ao mundo contemporâneo, onde a sexualidade não é concebida como separável das principais questões que atravessam a atualidade, tais como as relações pós/neocoloniais, as tensões étnico-raciais, os novos imperialismos, o terrorismo e os conflitos do mundo neocapitalista (REA; AMÂNCIO, 2018, p. 5)

Portanto, sobre a performance latino-americana, cabe segundo Agra (2016) se questionar se "haveria, então, uma performatividade latino-americana a se representar como diferença em relação a outra, também americana, ou ainda outra, europeia?" (AGRA, 2016, p. 136). Porém, de antemão trazemos o limiar do autor no sentido de que o ponto de partida começa não por se constituir em torno de nenhuma suposta origem ou suposto começo, mas pelos meios que vão sendo traçados por fazeres em transformação da cultura. Na esteira de Bacellar (2017) sobre o contexto da performance, propomos aproximações com o "corpo-encruzilhada", no sentido de apoiar no bojo das questões feministas e interseccionais nos corpos, interlocuções sobre como habitar fronteiras pela encruzilhada.

Nesse sentido, nos contornos iniciais, vale destacar que a existência de coletivos como Afrobapho e Bonecas Pretas se mantém pela própria atividade cultural enquanto modo de produção artística independente, ainda que se apresente em clubes privados e/ou receba incentivo de organizações públicas. Em um exemplo, o coletivo Bonecas Pretas realizará no dia 29 de março de 2021, com apoio da Lei Aldir Blanc, direcionada pela Secretaria Especial da Cultura do Ministério do Turismo do Governo Federal, uma live em formato de show com slogan "um presente para Salvador", a ser transmitida pelo canal do Youtube do grupo. Em alguns registros de eventos no perfil do grupo, as Bonecas Pretas participaram de shows no San Boate na Festa Shantay e no Âncora do Marujo. Recentemente, no dia 11 de março de 2021, o grupo divulgou um clipe produzido por David Souza e coordenado por Vagner Cerqueira com uma performance da música *Already* da cantora Beyoncé gravado no Pelourinho, dirigido por Inagê Kalunã e filmado pela Kalunart, com o apoio financeiro do Estado da Bahia através da

Secretaria de Cultura e do Centro de Culturas Populares e Identitárias (CCPI) pelo programa Aldir Blanc Bahia via incentivo da Lei Aldir Blanc.

Em outro exemplo, o coletivo Afrobapho anunciou uma parceria paga, no dia 4 de março de 2021, no Instagram através de um episódio da série "Revelação Tropical" da cerveja Devassa, cujo projeto visa promover visibilidade de artistas e de coletivos do Brasil. No dia 11 de janeiro de 2021, o Afrobapho também participou de uma parceria entre o coletivo Marsha, de produção artístico-pedagógica, afetiva e política composto por pessoas trans e travestis, que foi selecionada no edital Natura Musical de 2020, dia 9 de dezembro de 2020, para produzirem o "Circuito ARTI: autonomia, restituição, transformação e inter-ação", evento que reuniu música, cultura e arte em um mês de cursos formativos e dois festivais novos em São Paulo e Salvador que aconteceram de modo simultâneo. No dia 23 de dezembro de 2020, o coletivo também estreou no Canal Brasil com o documentário "Viva Nossa Voz", por meio de uma iniciativa do Canal Brasil e do Instagram com realização do Preta Portê Filmes.

Enegrecer metodologias para reaprender as formas da pesquisa

Diante da necessidade de trabalhar com epistemologias e metodologias negras, consideramos o que Alves e Alves (2020) abordam a partir das insurgências dos deslocamentos, desdobramentos e agenciamentos epistêmicos do pensamento negro da prática científica. Ao revisarmos o lugar de fala, como destaca Ribeiro (2019b), propomos um aprendizado sobre o nosso próprio percurso enquanto pesquisadores na medida em que revemos privilégios sociais e acadêmicos diante da pesquisa através "da necessidade de propor, estabelecer e difundir uma ciência negra a se enunciar desde seu lugar negro, com todas as decorrências desta escolha política" (ALVES; ALVES, 2020, p. 19). Assim, articulamos as formas como a análise de conteúdo em Bardin (2011) pode ser atravessada pela possibilidade de enegrecer a prática metodológica a partir das reverberações e dos movimentos dos próprios agentes e contextos analisados.

Desse modo, a análise de conteúdo ocorreu no recorte das entrevistas em textos já publicados na imprensa do jornalismo digital com outro propósito sobre a produção performática dos coletivos. Como explica Bardin (2011), a análise de conteúdo possui uma perspectiva metodológica de constante aperfeiçoamento para diversos contextos e, ao utilizarmos tal direcionamento, diante da fala das artistas dos coletivos, evidenciamos uma forma de aprender com a própria prática metodológica sobre o nosso lugar. Assim, cruzamos os dados a partir da análise das entrevistas com as duas performances do coletivo, *Afroturismo* (AFROBAPHO, 2016) do *Afrobapho* na música de *Mastiksoul* vs *Afro Bros*, *Dança do Bumbum*, em parceria com o projeto *Ocupação Preta de Itajubá*, Minas Gerais, e *Hangover* (BABABA) (BONECAS PRETAS, 2017) do *Bonecas Pretas* na música do *Buraka Som Sistema*, no sentido de compreendermos o contexto da performance nos debates Afrolatinoamericanos dos corpos transviados em cena.

À vista disso, tivemos como foco as mensagens comunicativas na categoria temática do afrofuturismo e afrociborgue, que dialogam com os contextos das performances, com o objetivo de percebermos os indicadores que refletem em outras realidades para os corpos em cena. Por meio da leitura flutuante, articulada por Bardin (2011), tivemos como organizar o material coletado e elaborar os indicadores da interpretação final, com ênfase, diante das regras da representatividade, homogeinidade e exclusividade. Portanto, codificamos como unidade de registro o tema das questões de gênero e sexualidade perpassadas pelas falas na constituição de categorias semânticas ao tema, para assim, compararmos os enunciados das entrevistas com as ações das performances e interpretarmos no contexto específico do debate.

Don´t touch my hair[76]: a casa afrofuturista do *Afrobapho*

Do vogue ao quadradinho, o coletivo *Afrobapho* é um movimento de arte, cultura e muito close dissidente que afronta as imposições ideológicas, apresentando as vozes dos corpos marginalizados que produzem lutas constantes através da performance e em prol da equidade para as pessoas negras. Idealizado pela artista e produtora de arte Alan Costa (mãe da house[77] *Afrobapho*[78]) que mora em Salvador, o grupo expõe à sociedade as possibilidades de criar e apresentar estratégias para subverter a opressão e os estereótipos sobre os corpos negros LGBTQIA+.

Para Rocha (2018), a arte negra e bicha não só religa o indivíduo com suas memórias, como realoca sua existência criando outras formas de viver o presente, assim se utiliza das opressões vividas de maneira subversiva, produzindo uma vivência potente para as bichas negras. O *Afrobapho*, iniciado em um grupo de Facebook, utiliza a internet e as novas plataformas digitais como espaço democratizante e de conexão com outras pessoas, fortalecendo-se enquanto coletivo de arte negra e disputando lugar na narrativa geral. "O *Afrobapho* nasce dessa necessidade da gente encontrar justamente pessoas que passem pela mesma questão, que tenham essa vivência e que querem criar narrativas, novas narrativas para lidar com essa opressão que acerca o nosso corpo" (BISPO, 2019), afirmou Costa em entrevista para a TV *Correio Nagô* divulgada no YouTube em 20 de junho de 2019.

[76] *Don´t touch my hair* (não toque no meu cabelo), neste tópico, refere-se a uma das lutas do movimento negro contra a objetificação e exotificação do cabelo Afro, além de fazer uma correlação com a festa que será citada no decorrer do texto, também uma das referências para o *Afrobapho*.

[77] A house na ball culture é um coletivo fruto de ligações sociais que transcendem a construção da família, tendo uma "mãe" que lidera a casa dando conselhos e cuidados aos "filhos".

[78] "Somos um time grandioso, que chamo de Casa AfroBapho, em referência ao conceito de 'House/Haus' na perspectiva dos grupos LGBTQ do ball culture americano" (GOMES, 2016), declarou Costa em entrevista para o site da Vice.

Das noites em chamas da *ball culture*[79] dos anos 1980 para as noites de tombamento da capital baiana, o *Afrobapho* foi idealizado tendo como principal inspiração estética o clássico documentário *Paris Is Burning*[80]. "Fiquei muito tocado por essa obra e comecei a pesquisar sobre o universo queer e a notar que existiam várias referências do queer negro, mas que não eram tão conhecidas ou celebradas" (GOMES, 2016), explicou Alan em entrevista para o site da Vice.

Fig. 40: Fotografia para o vídeo do *Prezentysmo + Afrobapho*

Fonte: PH Mota, *Afrobapho.*

Muito mais do que somente festas, performances e fechação, o coletivo soteropolitano é antes de tudo um espaço seguro e de acolhimento para as pessoas negras,

[79] A Ball Culture (cultura do baile) é uma cultura LGBTQIA+ que teve seu primeiro ápice na década de 80, são bailes marcados por competições temáticas envolvidas pela performance e vestimenta entre as houses; surgiu na periferia americana como um espaço de acolhimento para as pessoas que viviam às margens da sociedade.

[80] Documentário estadunidense lançado em 1990 dirigido e escrito por Jennie Livingston. A produção apresentou a subcultura dos anos 80 dos bailes gay (ball culture) na cena periférica de Nova Iorque no Harlem.

periféricas e LGBTQIA+, um movimento artístico e estético que também é cultural, social e político.

"Quando a gente vai performar, o *Afrobapho* inteiro vai performar, nossa questão é de 'vou fazer um show, vou cantar, mas que também estou lá para ter meu espaço', então acho que a gente sempre busca isso" (BISPO, 2019), diz o integrante do coletivo, coreógrafo e dançarino de *vogue* e *stilleto,* Lucas Montty, em resposta à comunicadora Sabrina Bispo, apresentadora da TV Correio Nagô, quando o *Afrobapho* é indagado sobre a proposta de comunicação nos shows. "A gente tem essa linguagem, justamente agregar essa linguagem do *Afrobapho* como uma forma de comunicação" (BISPO, 2019), complementa Alan Costa.

O coletivo apresenta à sociedade as possibilidades de empoderamento e de apoiar outras pessoas negras que sofrem opressão diariamente, como uma rede que se conecta a partir de formas poéticas de cooperação através da arte, seja com as performances nas noites de fechação das festas, com os ensaios fotográficos ou videoclipes produzidos para disseminação a partir das redes sociais, todas as produções bem elaboradas e produzidas, da coreografia à roupa usada para cada manifestação corpórea como forma de combate ao racismo e LGBTQIA+fobias[81], bem como para a afirmação de vida potente para pretas e pretos.

A partir do corpo, tecido das suas experiências, o coletivo promove possíveis subversões emancipatórias das categorias que enquadram os corpos em normas cisheteronormativas[82]. Através das artes, percebemos a possibilidade de reconstruir narrativas de corpos que geralmente são oprimidos, violados e categorizados como ilegíveis pela sociedade. "Usamos grupos de leitura e desempenho como uma ferramenta para conscientizar o público

[81] LGBTfobia se caracteriza como a violência contra pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, entretanto a sigla mais adequada atualmente para assegurar a diversidade é LGBTQIA+, então utilizamos como caráter inclusivo a sigla LGBTQIA+fobia.

[82] Para Silva (2017) o conceito faz referência a um conjunto de relações de poder que normaliza, regulamenta, idealiza e institucionaliza o gênero, sexo e a sexualidade em uma linha ilógica e estritamente horizontal e cisgênera; a manutenção de fundamentos para o reconhecimento dos corpos e das possibilidades de vivências baseados em um padrão binário.

sobre as coisas que enfrentamos: racismo, machismo, classismo, LGBTQ+fobia e outras opressões" (ABRAHAM, 2019), disse Alan em entrevista para a *Vogue* britânica publicada no dia 4 de junho de 2019. "Mas, acredito que nosso papel é justamente mostrar como nossos corpos dissidentes são poderosos, eles são incríveis. A coisa mais importante que precisamos agora é o direito básico de viver como você é, sem ser desrespeitado ou violado por isso. É por isso que continuamos lutando" (ABRAHAM, 2019), completou.

As referências do coletivo são inúmeras, de movimentos artísticos como a geração tombamento, movimento de reivindicação das identidades negras através da estética, a exemplo das festas *Batekoo*[83] *e Don´t Touch My Hair*[84], movimentos também idealizados em Salvador para a divulgação da produção cultural com foco nas pessoas negras; e também algumas musas como Lacraia[85] e Vera Verão[86] inspiraram o grupo queer-negro.

Todas essas referências foram importantes para a lapidação do processo criativo e para afinar o discurso do coletivo. Desse modo, a partir das manifestações do corpo, a *Casa Afrobapho* acolheu pessoas dispostas a colaborar com a arte negra e potencializar as produções de subversão e descolamentos de poder, da opressão à lacração, produzindo a partir dela, outros discursos possíveis. "Criamos nossa festa como mecanismo de militância e a arte passou a ser

[83] A Batekoo é um projeto criado em dezembro de 2014 em Salvador, no qual tem como intuito divulgar a produção cultural da juventude urbana brasileira dentro e ora do país, sempre com foco em pessoas negras e LGBTQIA+.

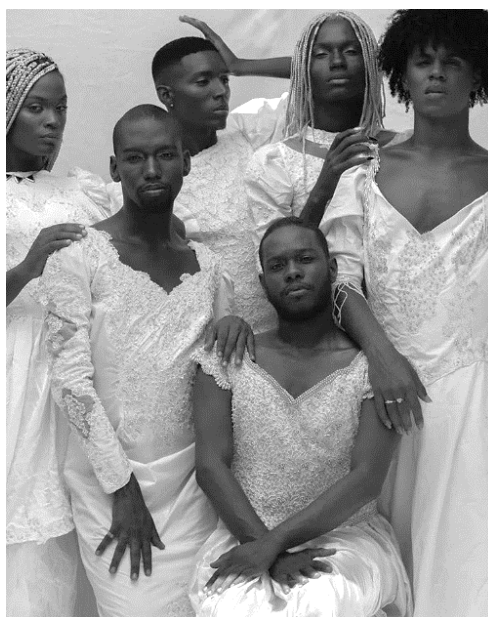
[84] *Don't touch My Hair (*DTMH) é uma festa que sua primeira edição foi em julho de 2015 e acontece em São Paulo pensada e produzida por mulheres, em sua maioria negras, que se uniram para proporcionar uma festa que enaltece a cultura negra no cenário de São Paulo.

[85] Lacraia era uma artista travesti, dançarina e DJ, ficou conhecida nacionalmente em 2003 através do funk com sua dupla, o DJ Serginho, no qual fizeram sucesso com as músicas Vai Lacraia e Éguinha Pocotó. Ao longo da sua carreira, ela sofreu de comentários racistas e transfóbicos.

[86] Jorge Lafond, mais conhecida como Vera Verão, era uma drag queen negra vinda do subúrbio do Rio de Janeiro e que conquistou o estrelato como dançarina, atriz e comediante, ficou conhecida como Vera Verão no programa A Praça é Nossa, televisionado pelo SBT.

um fio condutor" (REIS, 2018), falou Costa em entrevista para a coluna *Asfalto* do site *Urban Taste*.

O *Afrobapho* também é *afrofuturista*, pois faz parte desse movimento pluridisciplinar que utiliza dos meios da arte e da comunicação como a música, a moda, a performance, entre outros tipos de produção artístico-cultural, estabelecendo atravessamentos entre a história e os resgates mitológicos e cosmológicos africanos unidos à tecnologia. "O *afrofuturismo* também é uma corrente cultural que a gente acredita. Nossos figurinos têm um mix e cores que reverberam para o futuro" (REIS, 2018) ponderou Alan. Ao levar em consideração as contribuições de Womack (2015) e Kabral (2019) podemos dizer que o *afrofuturismo* é o novo e inexplorado, enxergando possibilidades, criando alternativas para criar um mundo possível onde pessoas negras existam agora e, principalmente, no futuro. Para Freitas (2015), o *afrofuturismo* é uma forma de subverter o trauma a partir do empoderamento. "A multiplicidade sobre o fragmento. O fantástico sobre o apagamento. Não mais apenas o real, mas o hiper, o super, o além" (FREITAS, 2015, p. 5).

Fig. 41: Performance kiki nupcial

Fonte: Edgar Azevedo

A vestimenta também é tecnologia, pois a roupa modela o corpo. Com essa perspectiva, o coletivo *Afrobapho* possibilita através de toda a composição, da produção à performance e da vestimenta aos acessórios, um pertencimento ao que compreende como imagens possíveis para o futuro, pois o povo negro, precisa mais do que a maioria, de narrativas "afro-inspiradas" (KABRAL, 2019) em todas as esferas possíveis, ademais o coletivo *Afrobapho* é uma produção constante de novas narrativas. Sobre preconceitos e cotidiano, Sued Hozanna, integrante do coletivo, afirma ser "um assunto sempre muito doloroso e ao mesmo tempo muito de vangloria da gente estar aqui nesse lugar agora fazendo uma entrevista com pessoas pretas, estar com pessoas pretas, estar falando sobre pessoas pretas" (BISPO, 2019), disse em entrevista para a TV *Correio Nagô* e complementa sobre a importância de se fazer contranarrativas para os discursos de ódio e para a violência, pois

> "[...] estar aqui já é uma contranarrativa, eu estar viva, já é um contra discurso, eu estar cantando o que eu canto, já é um contra discurso, então acho que falar de violência novamente é a gente voltar a ter os nossos corpos plantados em um lugar que eles queriam que a gente tivesse, então eu quero falar sobre eu estar na universidade, ser uma estudante de pedagogia, estar participando do *Coletivo Afrobapho* [...]".

Motivado a visibilizar os talentos queer, negros e marginalizados de Salvador, além de propagar o que a cultura negra mundial tem oferecido, o *Afrobapho* coloca também em cena as pautas marginalizadas do próprio meio LGBTQIA+, afirmando-se e se fortalecendo enquanto arte negra, disputando lugar na narrativa geral. Além disso, utilizam-se dos espaços públicos como forma de empoderamento e de (des)construção, sendo suporte para outras pessoas pretas. "Já ouvimos que a gente era uma vergonha para a comunidade gay e hoje as pessoas estão mais aptas a entender porque utilizamos essas narrativas" (REIS, 2018), frisou Alan em entrevista para a coluna *Asfalto* do site *Urban Taste*. "Do ponto de vista *queer of color*, tratar-se-ia de denunciar e criticar, na figura do gay branco e de classe média, a principal referência das políticas LGBT *mainstream* do Ocidente" (REA; AMANCIO, 2018, p. 22, grifo das autoras).

A equipe é composta também por profissionais que se responsabilizam pela parte audiovisual, sendo os videoclipes e as demais produções elaboradas fora das festas, produzidos em cenários rotineiros como o mercado e as ruas da cidade, entre outros inúmeros espaços públicos. "A rua é um espaço de risco e precisamos ocupá-las" (REIS, 2018), lembra Alan ao site *Urban Taste*. Afrobapho também é pop, a performance, as apresentações e as produções do grupo se expandem, permanecendo em campo geográfico e adentrando o campo virtual a partir do YouTube e das redes sociais. O coletivo emerge o *artivismo* para uma teia hiperconectada, possibilitando que a arte queer *afrofuturista* de pessoas negras se torne apoio e resistência para quem não comunga o padrão binário-categorizante imposto à sociedade.

Fig. 42: Performance *Gold: Afrofuture*

Fonte: Fotografia Gabriel Oliveira

Performar e resistir em meio aos olhares e rechaços no país que mais mata pessoas LGBTQIA+ é ocupar o espaço público e apresentar a ciência do corpo em movimento que

embaralha os trânsitos cisheteronormativos e categorizantes do corpo. Segundo dados do Grupo *Gay da Bahia* (GGB) de 2019, organizado por Oliveira e Mott (2020), o levantamento de homicídios e suicídios de LGBTQIA+, identificou um total de 329 mortes, sendo o Nordeste com a maior taxa (35,56%), seguido pelo Sudeste (29,79%), Norte (17,02%), Sul (9,42%) e Centro-Oeste (8,21%). Em relação aos estados, São Paulo aparece em primeiro lugar com 50 casos, ou 15,2% e, em seguida, a Bahia, com 32 ocorrências (9,73%) e Pernambuco com 26 casos (7,9%).

Quando relacionados os casos por capitais do país, Salvador aparece como primeiro (12 casos ou 3,65%) e São Paulo, em seguida, (11 casos ou 3,44%). Para finalizar com os dados, é necessária uma abordagem racial, sendo 122 pessoas pretas (37,08%), 121 pessoas brancas (36,78%) e 86 sem identificação (26,14%). É importante lembrar que é impossível precisar o número de pessoas que foram mortas no país, pois nos dados das Secretarias de Segurança Pública e os boletins de ocorrência não geram indicadores baseados em identidade de gênero e orientação sexual. A raça também é um dado difícil para o relatório, pois as coberturas jornalísticas nem sempre colocam esta informação, necessitando uma análise a partir das imagens publicadas sobre os casos, muitas vezes inexistentes ou impossíveis de uma identificação precisa.

A imagem é uma captura de tela de uma das performances do *Afrobapho*, divulgada no canal do coletivo no YouTube em 11 de abril de 2016. A performance nomeada de *Afrofuturismo* é uma parceria em colaboração com a *Ocupação Preta* da cidade de Itajubá, Minas Gerais. Nesta produção dos coletivos, gravada em Salvador, é visível perceber as discussões já abordadas neste trabalho sobre o título do vídeo, a necessidade de coletivos queer-negros existirem e se autoafirmarem, produzindo contra narrativas para o corpo marginalizado, conectando cada vez mais pessoas que possuem suas histórias entrelaçadas. No caso, nessas performances como expressão aparecem no "corpo na performance e no cotidiano da vida com uma consciência expandida sobre os enredamentos de mundo que nos dão contorno podendo

assim refletir criticamente sobre eles e tecer alianças afetivas para habitar o próprio corpo" (BACELLAR, 2017, p. 13).

Na estética da fotografia deste clipe, assim como na roupa usada e na performance tecida do início ao fim, o afrofuturismo está inserido nos mínimos detalhes deste vídeo. A partir da representação do leque feito de CD's, dos óculos espelhados e do acoplamento à frente da boca feito de CD's recortados, é possível correlacionar o reflexo dos materiais das próteses como representação das múltiplas expressões simbólicas fragmentadas e estilhaçadas em meio a sociedade opressora. Expressões essas produzidas pela autoafirmação e pelos usos dos espaços públicos como forma de resistência, possibilitando a (des)construção de transformações turbulentas e resistentes. No macacão, vestimenta originalmente usada como peça para proteção no trabalho, é visível no tecido da peça a relação com a arte pop, considerada como o marco de passagem da modernidade para a pós-modernidade na cultura ocidental.

Fig. 43: Cena da performance *Afrofuturismo*

Fonte: Fotografia Coletivo *Afrobapho*.

Nas cenas deste vídeo, é evidente em alguns quadros gravados, os olhares se convergirem para os integrantes dos coletivos. Então, podemos inferir que os corpos divergentes e marginalizados que dançam nas ruas incomodam àqueles que estão no cotidiano ocupando

os espaços e a cidade. Os diversos elementos em composição nesta performance apresentam a potência dissidente queer-negra como possibilidade de recriar o passado entre mitologias e tradições africanas com narrativas de fantasia e de ficção, projetando um futuro com protagonismo de pessoas negras. "O sujeito afrociborgue é o trajeto da identidade contemporânea do sujeito da diáspora negra. É uma possiblidade de leituras e conceitos que compreendem a complexidade do viajante negrodiaspórico" (GOÉS, 2017, p. 59).

- "Somos oito pretas montadas" -: o Coletivo *Bonecas Pretas*

"Procuram-se bonecas pretas, procura-se representação!", dizem os últimos versos da canção *Bonecas Pretas* da cantora e compositora soteropolitana Larissa Luz de Jesus no álbum indicado ao Grammy Latino de 2016 na categoria de melhor álbum pop contemporâneo em língua portuguesa, *Território Conquistado*, lançado em 2016. Ligada ao movimento estético do *afrofuturismo* e afro-punk, a poesia da música provocou a criação do coletivo de drag queens negras homônimo em 2017 na boate *Tropical Club*, de Gamboa, em Salvador, Bahia. Periféricas, as artistas Ferah Sunshine, Alehandra Dellavega, Dandara Byonce, Sasha Hells, Suzzy D'Costa, Ita Morais, Yanna Stefens e Brendah Barbieri, revelam as formas de visibilizar discursos através da instrumentalidade dos corpos negros dissidentes sexuais e de gênero em performance. Diante disso, pensamos com Mbembe (2014) sobre a dimensão performativa na constituição das imagens diante da crítica da razão negra, pois as performances podem esquivar e disputar o conjunto de discursos das regras da definição do negro.

Assim, o coletivo, que possui a participação de jovens entre 20 e 30 anos, surge em um primeiro intuito de montar um espetáculo com as artistas drag queens negras de Salvador; só que com a ideia de outras integrantes as *Bonecas Pretas* deixaram de ser propostas e se tornaram ação. "E aí, Di Morais que faz Ita Morais veio com a ideia da gente fazer um coletivo de drags negras, daí surgiu as Bonecas Pretas, da ideia de querer fazer um espetáculo e de fazer

um coletivo, aí estamos dando vida a essas duas coisas, tentando fazer as duas coisas juntas"[87], explicou Sunshine para Jorge Gauthier do portal *Me Salte* (GAUTHIER, 2017) pouco tempo antes do lançamento do grupo na cena artística da capital. Desse modo, a ideia do espetáculo parece recusar o rebaixamento produzido pelo racismo ao status dos gêneros, diante do que Carneiro (2003) destaca a partir dos degraus e dos gêneros racialmente dominantes. "Nesse sentido, racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros subalternos" (CARNEIRO, 2003, p. 119).

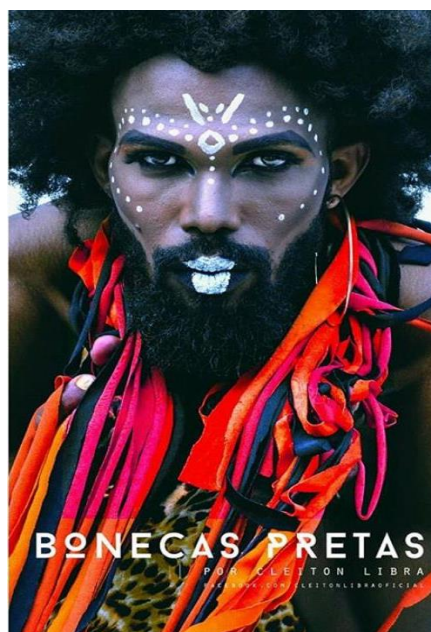
No mesmo sentido, quando perguntada pelo mesmo jornalista sobre o porquê de criar um grupo de drags pretas, Sunshine ressalta as múltiplas formas de dar voz e visibilidade aos artistas negros e transformistas da cidade no contexto político do corpo em cena.

> "Porque querendo ou não, oito, oito drags, oito bichas pretas juntas já é um puta de um discurso, já é provocante. Mas, queremos passar a mensagem de forma divertida, de forma bacana, a gente quer sim falar sobre LGBTfobia, sobre racismo, sobre negritude, mas tudo de uma forma muito bacana, né? E, da forma melhor que sabemos fazer que é entretendo as pessoas. Que essa forma de fazer arte reverbere e que possa fazer que outros escutem se sintam representados e fazer essa política e militância mais divertida, mais bacana e sempre conscientizando as pessoas" (GAUTHIER, 2017).

Quando Sunsinhe destaca que sete pretas montadas já é um discurso capaz de desestabilizar a construção hegemônica da branquitude e da heterossexualidade, cabe destacar o pensamento de Gilroy (2012) sobre as identidades, quando o autor destaca que a "história do Atlântico negro fornece um vasto acervo de lições quanto à instabilidade e à mutação de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas" (GILROY, 2012, p. 30).

[87] Leitura completar do material em link: <https://blogs.correio24horas.com.br/mesalte/coletivo-bonecas-pretas-que-reune-drags-negras-sera-lancado-na-tropical-clube/>.

Além do intuito de constituir o grupo, destacamos o elo da união como principal traço que alinha a performance artística das drags queens negras. "A gente tem muitas drags pretas na cidade, mas cada uma fazendo o seu, e quando a gente se junta, ficamos mais fortes e chamamos mais atenção para as questões que temos discutido em nossos shows" (GUIA GAY SALVADOR, 2017), enfatizou Sunsinhe em uma matéria que anunciava uma temporada do *Bonecas Pretas* no palco do bar Âncora do Marujo. Em uma das primeiras performances, no espetáculo *Fora da Caixa*, foi possível perceber referências que apontam uma inclinação na performatividade através da dublagem de vozes negras, a exemplo de mulheres como Elza Soares, Margareth Menezes e Paula Lima. É interessante perceber que o estereótipo pode ter outro horizonte a partir do significante do corpo, como aborda Hall (2016), sobre as relações entre cultura e representação no espetáculo do outro, principalmente, na forma como o coletivo B*onecas Pretas* pode subverter o estereótipo atribuído à drag queen em montações que refletem ancestralidade negra e performances rituais de matrizes afro-brasileiras. "Contestar as imagens 'negativas' e direcionar as práticas representacionais sobre raça para um caminho mais 'positivo'" (HALL, 2016, p. 140).

Fig. 44: Fotografia de Dandara Byonce

Fonte: Fotografia Cleiton Libra

Os jornalistas Daniel Cheles e Rebeca Bhonn, da Impressão Digital 126, portal laboratorial da Oficina de Jornalismo Digital da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), descrevem a performance *Fora da Caixa* em que três integrantes saem de uma grande caixa de presente, ao som da canção da Larissa Luz que nomeia o grupo. Em outro momento, a performance *Uma noite para Zumbi* remonta a trajetória de luta na voz dublada de Elisa Lucinda, entre gestos sensíveis e afetos encenados no show performático, as artistas relembram a construção social do negro diante do "racismo estrutural" (ALMEIDA, 2019). As performances relacionadas às performatividades de mulheres negras relembram o que Lorde (1977) destaca na transformação do silêncio em linguagem e ação, na extensão da ponhe sobre as diferenças e no desafio das práticas de liberdade, exposto por hooks (2018). "Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é de uma necessidade vital para nós estabelecer e examinar a função dessa transformação e reconhecer seu papel igualmente vital dentro dessa transformação" (LORDE, 1977, p. 4).

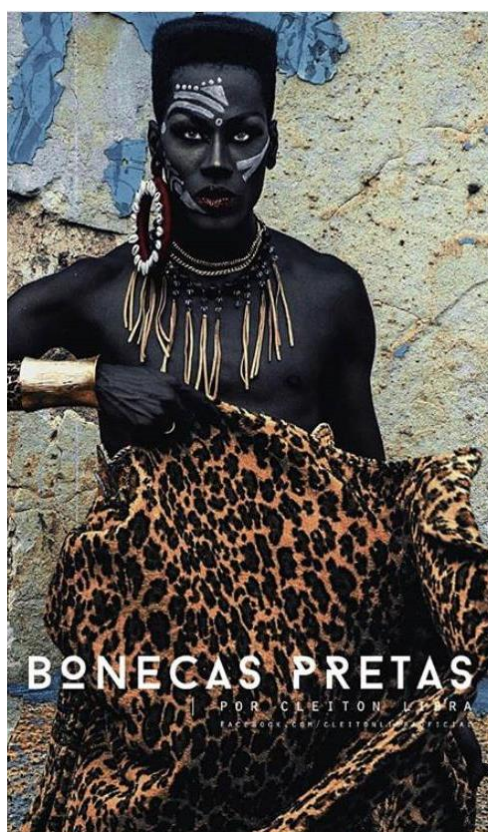
Além disso, as drag queens se destacam pela reverberação artística em outros espaços fora do circuito *mainstream*, engajadas na encorporação de outros espaços sociais pelo Deslizamentos políticos das performances, a exemplo de uma apresentação, tida como a mais marcante, na penitenciária feminina Lemos de Brito, localizada em Mata Escura, Salvador.

"Ficamos surpresas com a recepção. No começo a gente especulou muito como seria, se seria bem aceito, mas, no fim, nos disse muito sobre identificação. Aquelas mulheres se viam na gente por conta da cor da pele, das características" (CHELLES; BHONN, 2018), explicou Alehandra Dellavega. Assim, podemos ressaltar o pensamento de Davis (2016) sobre mulheres, raça e classe através do retrato de um stories gravado no perfil da drag queen pelo Instagram que mostra as presas abraçando as integrantes e gritando de modo uníssono o nome do grupo, "elas se identificaram com a gente porque éramos drags negras", continuou

Dellavega. Assim, cabe mencionar as reflexões de Rea e Amancio (2018) sobre a crítica *queer of colour* diante das questões de gênero ligadas ao racismo em contextos localizados.

> O ponto é que @s queers african@s não são somente queers, mas também african@s e suas reivindicações não são unicamente aquelas dos queers euro-american@s. Suas lutas se unem a outras lutas das populações africanas e à necessidade de enfrentar os efeitos negativos do sistema capitalista ocidental e das políticas neocoloniais nos contextos locais (REA; AMANCIO, 2018, p.30-31).

No quesito união, Ferah destacou que embora as drag queens possuam outras profissões durante o horário comercial, a exemplo da atividade profissional como maquiadores, cabeleireiros, publicitários e atendentes de telemarketing, a manutenção e o suporte em conjunto se mostram como ferramentas importantes para o grupo.

Fig. 45: Fotografia de Alehandra DellaVega

Fonte: Fotografia Cleiton Libra

"Somos bastante unidas. É algo importante para manter o Bonecas, que é uma atividade nossa de paixão mesmo, porque todo mundo tem vida dupla (risos)" (CHELLES; BHONN, 2018), completou a artista. Vale destacar que o *Bonecas Pretas* se inspira bastante no *Afrobapho*, e vice-e-versa, trocando experiências em saberes e performances a partir do percurso do corpo. Assim, a sensibilidade que Akotirene (2019) traz como possível para a analítica da ferramenta da interseccionalidade aparece no discurso das artistas, sobretudo, pela conexão com as cosmologias afro-diaspóricas e pelo diálogo que pode ser estabelecido através desses corpos negros afeminados que trafegam por identidades e performam na dissidência. "Do meu ponto de vista, é imperativo aos ativismos, incluindo o teórico conceber a existência duma matriz colonial moderna cujas relações de poder são imbricadas em múltiplas estruturas dinâmicas, sendo todas merecedoras de atenção política" (AKOTIRENE, 2019, p. 30).

Dessa forma, as performances de gênero do coletivo *Bonecas Pretas* dialogam com "a possibilidade de discutir existências que questionam de maneira recorrente tanto a branquidade quanto a cis heteronormatividade hegemônicas" (OLIVEIRA, 2018, p.171), na medida em que negocia o reconhecimento através do reconhecimento e da reparação, nos termos de Kilomba (2016). "É o ato de reparação do mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios" (KILOMBA, 2016, p.180). Portanto, acreditamos que as estéticas e as políticas das performances além de subverterem a estereotipagem do corpo negro, rebatem por meio da ficção dos corpos outras realidades possíveis para a existência. É o exemplo da performance da música Hangover (*BaBaBa*) do *Buraka Som Sistema*, na qual as artistas aparecem reivindicando o espaço público no ensejo da performance.

"O afrociborgue está no lugar daquilo que, em prol de uma estética, de um estilo e do respeito, transborda os limites bem definidos, pois já está na transgressão" (GOÉS, 2017, p. 55). No vídeo gravado por Cleiton Libra, publicado no Youtube dia 5 de abril de 2017, as

drag queens aparecem ao lado de crianças negras sambando em uma rua entre os moradores e o batuque da banda. O riso evoca resistência pelos laços tecidos no encontro e parece afetar tanto quem encena como quem assiste. Um pouco de longe, é possível perceber homens gravando a performance na rua, veículos passando e outros olhares vindos de pessoas em altas janelas. Há uma interação dos elementos que compõem a cotidianidade da cena com a própria construção das roupas e dos sentidos da mesma, a exemplo de quando a drag Dandara chupa um tipo de picolé vermelho em contraste com os apetrechos da montação. É o momento em que os *afrociborgues* desenham performances negras-diaspóricas quando fazem da rua um modo de existir e ocupar espaços normativos que condicionam a performatividade por meio de coerções. Os corpos negros na rua contornados pela performance das dissidências sexuais e de gênero remetem às ficções de sobrevivência nos cenários disruptivos da perspectiva transviada.

Fig. 46: Fotografia de parte das integrantes do coletivo *Bonecas Pretas*

Fonte: Fotografia Cleiton Libra

Assim, cabe destacar o que Bacellar (2017) traz como ideia-força para pensar na possibilidade das performers de lançarem "'reflexões performáticas' sobre o que está em

tensionamento em seus próprios corpos e sobre como o entrecruzamento dos eixos de diferenciação social agem de forma contingente e contextual" (BACELLAR, 2017, p. 11). No contexto em que as expressões se relacionam com as políticas das performances, destacamos que as estéticas negras podem aparecer constituídas por elementos simbólicos que remetem à ressignificação das imagens esquivam os estereótipos ou revertem a condição atribuídas pelos marcadores sociais da diferença. Pela dissidência do corpo performado, os coletivos tecem visões ficcionárias de um futuro por vir no presente do fazer, deslocando espaço e produzindo interseccionalidades pelo corpo celebrado enquanto construção constante de si mesmo.

No que diz respeito ao papel das organizações públicas e/ou privadas a partir da necessidade de vida dupla das artistas em seus contextos profissionais, destacamos a relevância do trabalho empenhado por meio da criação, produção e difusão das performances diante da militância e do artivismo. Por isso, destacamos que o trabalho independente das artistas reverbera para além das relações organizacionais ou institucionais, tendo um impacto no campo da arte e do ativismo enquanto modos possíveis de intervir politicamente na esfera de regulação e aparição do gênero, da sexualidade e do corpo. Talvez, em outro momento, seja possível elaborar um estudo crítico sobre o papel dessas organizações, porém, nessas reflexões elaboradas por meio das performances, ressaltamos o trabalho artístico na sua dimensão independente da própria união dos grupos, como podemos perceber com ênfase na fala das artistas do Bonecas Pretas.

Adeus ao hoje, amanhã já vem

Os coletivos *Bonecas Pretas* e *Afrobapho*, diante o que já foi estabelecido historicamente, buscam a todo momento subverter os espaços sociais e repensar a realidade. Assim, as artes negras dos coletivos, ao se afirmarem, envolvem o lugar reservado para elas por conta do racismo e, a partir disso, criam estratégias para a transgressão da ordem colocada, não se contentando com o que foi dado, não recebendo só o esperado, não aceitando se calarem

diante a opressão às bichas marginalizadas. Há uma prática de criação de outros futuros possíveis e potentes que só pode acontecer através do confronto direto entre a performance, o corpo e o mundo, auto afirmando-se e produzindo contra narrativas de empoderamento a partir dos saberes emancipatórios e estratégicos diante às cisheteronormatividades racistas, no sentido de enfrentá-las e superá-las.

As reverências aos antepassados, à ancestralidade, à sua história e aos artistas e os grupos que os antecederam são elementos importantes dessas narrativas, de modo que as experiências atravessadas nesses coletivos são fundamentos necessários para as criações artísticas que desconfortam as relações de saber e poder, atentando-se que as tentativas de calar esses coletivos não superam a cooperação potente de produzir deslocamentos e discursos para o combate ao racismo e opressão às pessoas LGBTQIA+.

Fig. 47: Cena da performance *Hangover* (*Bababa*)

Fonte: Fotografia Coletivo Bonecas Pretas.

Desse modo, consideramos que *afrociborgues* atravessam essas performances pretas diaspóricas e revelam outros modos amefricanos de reconhecer o corpo a partir do contexto enegrecido, transviado e afrolatinoamericano, o *Afrobapho* e o *Bonecas Pretas* interligam diversas revoluções localizadas e fragmentadas. Na base de cada uma dessas mutações

que compõem as cenas existe um objetivo semelhante e maior do que todos os outros: recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro, no qual, através da ótica de pessoas negras, viver não será uma utopia, mas uma história real, sem a perversidade do racismo às pessoas negras LGBTQIA+ marginalizadas.

Referências

ABRAHAM, Amelia. 50 Years After Stonewall: Why the Fight For LGBTQIA+ Rights Still Isn't Over, *Vogue UK*. 4 de junho de 2019. Disponível em: https://www.vogue.co.uk/article/50-years-after-stonewall-why-the-fight-for-lgbtq-rights-still-isnt-over. Acesso em 23/03/2021. AFROBAPHO. Afrofuturismo (Performance). 2016. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=5f5l0IjpcIc

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

AGRA, Lucio. Fora do Mapa, o Mapa - performance na América Latina em dez anotações. *ARS*, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 14, n. 27, p. 135-148, julho, 2016.

ALLEN, Jafari. Black/queer/diaspora at the current conjuncture. GLQ: *Journal of Lesbian and Gay Studies,* Durham, Duke University Press, n. 18, v. 2-3, p. 211–248, June 2012.

ALMEIDA, Silvio Luiz. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

ALVES, Míriam C.; ALVES, Alcione Correa. *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas.* Porto Alegre: Rede Unida, 2020.

ALEXANDER, Bryant Keith. *Performing Black masculinity: Race, culture, and queer identity*. Rowman Altamira, 2006.

ANDREWS, George Reid. LA FUENTE, Alejandro. A criação de um campo: estudos afro-latino-americanos. ANDREWS, George Reid. LA FUENTE, Alejandro (Org.). In: *Estudos afro-latino-americanos*: uma introdução. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 19-44.

BACELLAR, Camila Bastos. Performance e teorias encarnadas – guianças para habitar o corpo-encruzilhada. *ILINX-Revista do LUME*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, n. 11, p. 1-15, dezembro, 2017.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BISPO, Sabrina. AFROFEED - Sem Racismo e sem Homofobia - com AfroBapho, *Tv Correio Nagô*. 20 de junho de 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0tt39Arl1Ic. Acessado em 23/03/2021.

BONECAS PRETAS. *Hangover (BaBaBa*). (Performance). 2017. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=f3PjUt56-z8

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos avançados, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, setembro, 2003.

CHELLES, Daniel; BHONN, Rebeca. Cena Drag em Salvador: Conheça o Coletivo Bonecas Pretas, *Impressão Digital.* 23 de outubro de 2018. Disponível em: http://impressaodigital126.ufba.br/cena-drag-em-salvador-conheca-o-coletivo-bonecas-pretas/. Acessado em 1/07/2020.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Kênia. *Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural, 2015.

FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo: as distopias do presente. *Imagofagia,* Buenos Aires, Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual, n. 17, abril, 2018, p. 402-424.

GAUTHIER, Jorge. Entrevista a Ferah Sunshine. Portal *Me Salte do Correio 24h da Bahia* 21 de abril de 2017. Disponível em: https://blogs.correio24horas.com.br/mesalte/. Acessado em 01/06/2020.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2012.

GÓES, Jancleide Texeira. Afrociborgue: performances negro-diaspóricas e próteses digitais do hip hop brasileiro. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura). Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura. Salvador: UFBA, 2017.

GOMES, Fernando. Afrobapho: a festa do levante queer-negro de Salvador, *Vice*. 13 de maio de 2016. Disponível em: https://www.vice.com/pt/article/4xgm93/afrobapho-salvador-festa-queer. Acessado em 01/05/2020.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIA GAY SALVADOR, Entrevista a Bonecas Pretas. 07/07/ 2017. Disponível em. https://www.guiagaysalvador.com.br/noticias/cultura/bonecas-pretas-abre-temporada-com-mensagem-de-empoderamento-lgbt-negro Acessado 01/03/2020.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

JOHNSON, E. Patrick. “Quare” studies or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother. In: JOHNSON, E. Patrick; HENDERSON, Mae G. (Org.). *Black Queer Studies:* A Critical Anthology. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.

KABRAL, Fabio. Afrofuturismo: ensaio sobre narrativas, definições, mitologias e heroísmo. In: LIMA, Emanuel Fonseca et al. *Ensaios sobre racismo: pensamentos de fronteira***.** São Paulo: Balão Editorial, 2019, p. 104-125.

KILOMBA, Grada. A Máscara. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. *Cadernos de Literatura em Tradução*, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 16, maio, 2016, p. 171-180.

LA FUENTE, Alejandro. Arte afro-latino-americana. In: ANDREWS, George Reid. LA FUENTE, Alejandro (Org.). *Estudos afro-latino-americanos*: uma introdução. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 409-467.

LIVERMON, Xavier. Soweto nights: making black queer space in post-apartheid South Africa. *Gender, Place & Culture, Karlstad,* Karlstad University, n. 21, v. 4, May 2013, p. 508-525.

LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e ação (Palestra proferida no painel *“Lesbianismo e Literatura”* da Modern Language Association, em Chicago, Illinois, dezembro de 1977). Rio de Janeiro: Geledés, 2015, p. 1-3.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Portugal: Antígona, 2014.

MOMBAÇA, Jota. Não se nasce monstra, tampouco uma se torna. In: AYERBE, Júlia. *Cidade queer, uma leitora.* São Paulo: Edições Aurora, 2017, p. 16-21.

______. *Retrato com Conceição Evaristo*. 09/05/2019. Disponível em: Link para acesso à publicação: https://www.instagram.com/p/BxQaioxnCS5/ Acessado em: 20/05/2020.

MORAIS, Fernando Luís de et al. De queer a quare: uma aposta interseccional entre gênero, raça, etnia e classe. *Itinerários,* Araraquara, Universidade Federal de São Paulo, n. 48, p. 61-76, jan./jun. 2019.

OLIVEIRA, José Marcelo Domingos de; MOTT, Luiz. Mortes violentas de LGBT+ no Brasil, 2019. In: OLIVEIRA, JM; MOTT, L. *Relatório do Grupo Gay da Bahia*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! Revista *Periódicus*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 9, outubro 2018, p. 161-191.

OLIVEIRA JUNIOR, Ribamar José de.; FORTES, Lore. Dendê na teoria queer: saídas transviadas Sul-Sul e o escambo queer a partir de escavações clandestinas. In: OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz de; BARBOSA, Lívia Brenda da Silva; LEITE, Lucas Súllivam

Marques. *Michel Foucault*: reflexões acerca dos saberes e dos sujeitos. Mossoró: Eduern, 2019, p. 236-246.

PAULO, Rodolfo Rodrigo Viana de. *O imundo, o funk e as bixas pretas: imagens, performances e as poses no portrait fotográfico.* Dissertação (Mestrado em Artes da Cena) Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena, 2018.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu,* São Paulo, Universidade de Campinas, n. 53, outubro 2018, p. 1-38.

REIS, Sté. As intervenções urbanas do Afrobapho mostram por que Salvador está fervendo, *Urban Taste*, 2018. Disponível em https://asfalto.blogosfera.uol.com.br/2018/12/14/as-intervencoes-urbanas-do-afrobapho-mostram-que-salvador-esta-fervendo. Acessado em 05/05/2020.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen Livros, 2019b.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.

ROCHA, Winny Silva da. Performance preta: encruzilhadas entre arte e política. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). Ouro Preto: Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, 2018.

SILVA, Diogo Sousa. Existe uma barreira que faz com que as pessoas trans não cheguem lá: itinerários terapêuticos, necessidades e demandas de saúde de homens trans no município de Salvador, BA. (Dissertação de Mestrado em Saúde Comunitária). Salvador: Programa de Pós-Graduação em Saúde Comunitária, UFBA, 2017.

SANT'ANA, Tiago. Sobre arte, conhecimentos e linhas de fuga. *Revista Periódicus*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 6, novembro 2016, p. 07-10.

WOMACK, Ytasha. Cadete Espacial. In: Freitas, Kênia. *Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural, 2015, p. 27-44.

Fig. 48 : Espetáculo *Saias: Dançando, cantando e expressando a força do feminino nas manifestações afro-brasileiras*

Fonte: Fotografia: Vitor Damiani.

SAIAS: DANÇANDO, CANTANDO E EXPRESSANDO A FORÇA DO FEMININO NAS MANIFESTAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

Saias [polleras]: bailando, cantando y expresando la fuerza femenina en las expresiones afro Brasileñas.
Saias: Dancing, singing, and expressing a feminine force in afro-Brazilian expression

Renata de Oliveira

O espetáculo *Saias: Dançando, cantando e expressando a força do feminino nas manifestações afro-brasileiras*[88] abre o diálogo na perspectiva dos Estudos Afrolatinoamericanos sobre as relações entre a cultura e a sociedade brasileira. Discute o papel da mulher na manutenção dos costumes tidos por tradicionais e no resgate dos símbolos identitários através da memória afetiva. O espetáculo evidencia a importância da memória afetiva através das ações associadas ao trabalho, a culinária, as histórias orais e os cheiros. Sob o prisma da cultura de América Latina, o espetáculo traz indaga como as relações socioeconômicas permeiam os povos afro e indígenas no Brasil.

O espetáculo retoma algumas danças populares brasileiras: Orixás, Maracatu, Jongo, Coco de Alagoas, Ijexá, Lundu Colonial, Samba-de-Roda e Ciranda. E em cada manifestação, a figura da mulher surge com força e beleza dando mais sentido à preservação e propagação dessas danças. O fio condutor das cenas é a beleza do mundo feminino, com suas alegrias, decepções, lutas e esperanças para manter a cultura viva. A mistura de linguagens,

[88] Girasaia Grupo. Integrantes: Adnã Alves (intérprete em dança); Érica Vieira (intérprete em dança figurinista e ex-integrante); Giane Carneiro (intérprete em dança e figurinista); Cristina Santos (intérprete em dança); Nil Sena (idealizadora, cantora e atriz); Suelen Turíbio (diretora musical e percussionista); Henrique Nakamoto (percussionista); Fernanda Pombalino (percussionista); Fabiano Barbieri Nogueria (percussionista, ex-integrante).

como poemas declamados, percussão e cantos, dão um sentido específico para cada cena-dança. Dessa forma *Saias: Dançando, cantando e expressando a força do feminino nas manifestações afro-brasileiras* evoca o poder do feminino, a beleza, a espontaneidade das danças populares e as diversas manifestações da cultura afro-brasileira.

Por que o universo feminino? É através da figura da mulher que muitas coisas são ditas, conquistadas e perpetuadas. No universo feminino, muitas coisas são construídas com calma, com paciência, com doçura e firmeza. Ao longo da nossa história é sabido que as matriarcas sustentaram famílias, fizeram valer bens culturais e preservam, até hoje, identidades culturais importantes para nossa sociedade. São lavadeiras, bordadeiras, artesãs, cantadeiras, sambadeiras, cozinheiras e mães, que espalham cultura, força e amor.

Fig. 49 : Espetáculo *Saias: Dançando, cantando e expressando a força do feminino nas manifestações afro-brasileiras.*

Fonte: Girasaias Grupo. Fotografia: Vitor Damiani.

Esse feminino está presente na nossa cultura popular de uma maneira marcante e faz de danças, cantos e costumes, expressões culturais e artísticas cheias de mistério e beleza. Yalorixás, mestras de coco, damas da boneca no maracatu... Mãe Menininha, Selma do Coco, Lia de Itamaracá e tantas outras anônimas que contribuem para a propagação e preservação da nossa cultura.

Por que *Saias*? A saia, então, entra como o elemento que representa todo esse processo de força, doçura, sensibilidade, preservação da cultura popular e do universo feminino. Ela, a saia, faz a ponte entre o feminino e a cultura popular.

Na cultura popular, a saia é peça fundamental, mostrando a beleza das danças e dando à mulher leveza e liberdade para seus movimentos. Nos candomblés, cocos, maracatus, sambas de umbigada, jongos e lundus, lá está ela, rodando e fazendo girar nossos costumes e nossas riquezas.

Espetáculo disponível : https://youtu.be/tFAXjJX39Ug

Referências

AGENDA CULTURAL. In: *Barão Press* 03/11/2018, Campinas. Disponível em: https://baraopress.com.br/2018/11/03/centro-cultural-casarao-apresenta-o-espetaculo-saias-no-sabado-10-de-novembro/ Acessado em 20/10/2020.

ROEDEL, André. Espetáculo "Saias" encerrará o Festival de Artes de Itu neste domingo. In: *Jornal Periscópio*, 20/07/2019. Itu Disponível em: http://jornalperiscopio.com.br/site/espetaculo-saias-encerrara-o-festival-de-artes-de-itu-neste-domingo. Acessado em 20/10/2020.

'SAIAS' CELEBRA O PODER DA MULHER DO POVO. AB Notícias. In: *Jornal Correio Popular,* 09/11/2018, Campinas. Disponível em: https://correio.rac.com.br/mobile/materia_historico.php?id=613331. Acessado em 20/10/2020.

SAIAS. Teaser do Espetáculo. Imagens capturadas na estreia, dia 10/11/2018 no Centro Cultural Casarão, Barão Geraldo, Campinas. Disponível em: https://youtu.be/tFAXjJX39Ug Acessado em 20/10/2020.

Fig. 50: Espetáculo Danças Afroatlânticas

Fonte: Portfólio Coletivo Danças Afroatlânticas

DANÇAS AFROATLÂNTICAS: RESGATE DE TRADIÇÕES E RE-CRIAÇÃO ARTÍSTICA RUMO À REPARAÇÃO HISTÓRICA

Danzas afro atlánticas: rescate de tradiciones y recreación artística rumbo a la reparación histórica
Afro Atlantic Dances: rescue of traditions and artistic creation towards historical reparation

Carlos Araújo
Mariana Franco
Valéria Ramb
Araci Santos

Como as danças de salão se conectam com os Estudos Afrolatinoamericanos? O coletivo Danças Afroatlânticas realiza uma pesquisa teórico-prática sobre danças populares praticadas no continente americano, buscando os elementos comuns que ligam essas expressões culturais e que remontam a suas raízes africanas e indígenas.

Fig. 51: Espetáculo Coletivo Danças Afroatlânticas

Fonte: Coletivo *Danças Afroatlânticas*

Era uma vez uma dança que surgiu na periferia: bairro afastado do centro, onde vive a população mais pobre e, majoritariamente, negra. Essa dança fazia muito sucesso ali, mas quando as classes dominantes e os meios de comunicação a “descobriram”, ela foi considerada vulgar, indecente e inapropriada.

Porém, o ritmo era envolvente e foi ganhando adeptos fora das periferias. A música começou a ser escutada em outros pontos da cidade... até o momento em que música e dança começaram a aparecer na TV, no rádio e no cinema. Esse ritmo passou a ser tocado nas festas do centro da cidade, em festas de formatura, de casamento, de quinze anos.... De cultura “marginal”, ele atingiu o lugar de “expoente da cultura nacional”.

Junto com o processo de embranquecimento, acontece o processo de internacionalização e mercantilização das danças. Aquilo que se aprendia dentro do baile, com os amigos, observando e experimentando, passa a ser ensinado sob uma demanda de mercado. As danças populares, então, sofrem um processo de sistematização para serem ensinadas em larga escala. Criam-se passos básicos, sequências e teorias que podem ser separadas, organizadas e reproduzidas em aulas.

Muitas vezes, a sistematização dessas danças se dá pelos pés – pelos passos. A referência é “onde pisar”. Quando estudada e ensinada/aprendida apenas pela posição dos pés, aspectos da movimentação corporal vão se perdendo, se esvaziando, se modificando. O que era dobrado se verticaliza, o que era improvisado se estrutura em sequências. Os passos ganham nomes.

O forró, o samba, a salsa, o tango, a milonga, *o lindy hop* e o *authentic jazz* são danças populares e de origem afroamericanas que (dentre outras) passaram por esses processos de elitização, sistematização e embranquecimento.

Fig. 52: Espetáculo Coletivo Danças Afroatlânticas

Fonte: Coletivo *Danças Afroatlânticas.*

O coletivo *Danças Afroatlânticas* – composto por quatro dançarines e professores, moradores da cidade e região metropolitana de São Paulo, cada um especialista em diferentes ritmos das danças de salão – realiza pesquisas teóricas e práticas sobre esses processos e traz à cena aspectos da corporeidade ligados à origem africana e indígena dessas danças, que foram perdidos ou modificados para adaptar-se à cultura dominante.

Para a composição do espetáculo de mesmo nome, os integrantes compartilharam entre si seus conhecimentos sobre tango, milonga, samba, forró, coco, jazz e dança dos orixás. Além disso, tiveram aulas de professores convidados sobre chacarera, candombe, chão de capoeira e percussão corporal. É a partir dessa mistura que surge o repertório próprio do grupo.

Primeiramente idealizado para os palcos, o espetáculo *Danças Afroatlânticas* foi adaptado para o modelo de espetáculo em vídeo-dança por conta da pandemia global da COVID-19. Para sua realização, a equipe trabalhou em encontros, aulas e ensaios online e, posteriormente, os membros da equipe artística passaram um período da pandemia quarentenando e morando juntes, para efetuar ensaios e gravações em segurança.

A obra resultante passeia por diferentes expressões culturais do continente americano, ressaltando os aspectos corporais ligados à herança africana e indígena e buscando responder às perguntas: "o que essas danças têm em comum?" e "o que delas se perdeu ao longo do processo de elitização e embranquecimento?".

O espetáculo *Danças Afroatlânticas* foi realizado graças ao financiamento da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo via edital número *03/2019 do ProAc: Produção e Temporada de Espetáculos Inéditos de Dança no Estado de São Paulo - Primeiras Obras.*

Entre janeiro e fevereiro de 2021, o espetáculo contou com 8 exibições abertas e gratuitas ao público, via YouTube e Facebook em parceria com a Oficina Cultural Oswald de Andrade e o Centro de Culturas Negras do Jabaquara – Mãe Sylvia de Oxalá.

Como parte complementar do trabalho, o coletivo disponibiliza um curso online e gratuito, composto por 20 videoaulas teóricas e práticas, onde são compartilhados as pesquisas e os saberes envolvidos na criação do espetáculo. Essas aulas estão abertas ao público e podem ser acessadas pelo canal do YouTube

Espetáculo Completo: https://www.youtube.com/watch?v=swm6Bx8kL9Q

Canal do YouTube, com aulas dos ritmos elaborados:
https://www.youtube.com/channel/UCkPA49CosMUm-jmesOMrgWQ

Referências

CURTIN, *The Atlantic Slave Trade*, 1972.

HAZARD-GORDON, Katrina. *The rise of social dance formations in African American culture.* Philadelphia: Temple University Press 1990.

Museo Casa Carlos Gardel, *La Historia Negra del Tango,* Buenos Aires: 2010.

SOBRE AS COLABORADORAS E OS COLABORADORES

AGUSTINA MARTÍNEZ

Artista Visual. Educadora. Licenciada em Artes Plásticas com orientação em cenografia, Faculdade de Bellas Artes, UNLP, Argentina. Especializada em estudos técnicos em fotografia na Escola de Artes Visuais Martín. A. Malharro de Mar del Plata, Argentina. Tem realizado o curso de Introdução aos Estudos da Performance (CONVIDA, UFCA) Brasil. Com exposições individuais e coletivas na Argentina e no Brasil.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/9461134814083734

Contato: lamaresta@gmail.com

ANDRÉA ROSENDO DA SILVA

Jornalista, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP), bolsista CAPES. Mestra em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM/UFPR); Bacharel em Comunicação Social. Jornalismo, e graduada em Geografia pela UFPR. Integra o Grupo de Pesquisa Midiaculturas, Poder e Sociedade (UFPR), Programa de Pós-graduação em Sociologia e o Núcleo de Pesquisa em Comunicação Política e Opinião Pública (UFPR). Participa do Grupo Estudos de Gênero na América Latina (USP) e do GT Epistemologias decoloniais, territorialidades e cultura (CLACSO, 2019-2022).

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/2146413820808124

Contato: andrearosendo@usp.br

ARACI PEREIRA SANTOS

Bacharel em Letras pela USP, dançarina, pesquisadora e professora de dança. Ministra aulas como voluntária no projeto ForrIÓ & Gafieira na USP e participa do coletivo Mulheres que Conduzem. Em 2017 começou a conduzir na dança de salão e discutir questões de raça e gênero. Pesquisa corporeidade e promove a inserção de pessoas LGBTQI+. Ministra palestras sobre o lugar de mulheres negras nas danças de salão.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/7988992172649171

Contato: aracisantos793@gmail.com

CARLOS ARAÚJO

Intérprete-Criador em dança contemporânea e de salão. Formado em Dança pela ETEC de Artes e pelo Projeto Núcleo Luz. Graduando em Fisioterapia pela Universidade de São Paulo. Participou de eventos no Brasil e no Chile. Foi intérprete-colaborador do Núcleo de Pesquisa Mercearia de Ideias, com direção de Luiz Fernando Bongiovanni. Integrou o Corpo Jovem, uma Companhia da Escola de Dança de São Paulo. Fez parte da Cia Pé no Mundo no Projeto Arquivo Negro: passos largos em caminhos estreitos. Participa de: Dois Rumos Cia de Dança e do coletivo Danças Afroatlânticas, atuando como dançarino e diretor artístico. Compõe também, o elenco artístico do Grupo Viver Núcleo de Dança.

Contato: carlos.araujo@usp.br

CARLOS HENRIQUE SOARES

Xilógrafo membro da Academia dos Cordelistas do Crato. Seus trabalhos ilustram inúmeras capas de cordéis. É integrante e Fundador do GRUPO XICRA (Xilógrafos do Crato). Professor de xilogravura em escolas e projetos em convênio com a Universidade Regional do Cariri (URCA). Com exposições no SESC Fortaleza, Ceará, Brasil. Artista convidado da comemoração dos 130 anos da Comunidade áurea no Brasil e do SPA das Artes em Recife, Pernambuco ambos em 2010. Artista convidado pelo Centro Cultural Dragão do Mar no 1er e 2do Além da rua. Participou da 4° Bienal de gravura de Santo André, SP, e da exposição El grabado en el Bicentenário, homenagem a Júlio Paz, Munogra/Museu Nómade del Gravado, Buenos Aires, Argentina. Em 2011 expôs na Galeria Gravura Brasileira, participando do projeto BerlinSãoPauloxOaxacaxCariri e Circulação Gráfica. Curador da exposição dos 21 anos da Academia dos Cordelistas do Crato em 2012 e coordenador do Projeto Fio da Xilo, PRÊMIO FUNARTE ARTES VISUAIS na 8ª edição.
Contato: chilogravura@hotmail.com

CÍNTIA ALBUQUERQUE

Mestra em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e bacharel em Comunicação Social. Com habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Pesquisadora das relações raciais no Brasil, com enfoque na representação social.
Contato: cintiaalbuquerq@gmail.com

DENISE MANCEBO ZENÍCOLA

Professora Associada da Universidade Federal Fluminense, UFF e Professora do Programa de Pós-graduação de Artes Cênicas na UNIRIO. Bailarina, coreógrafa e diretora com formação em dança, na Academia de Danças Rio, no Rio de Janeiro. É Doutora em Artes Cênicas, UNIRIO e Pós Doutora em Lisboa, bolsa CAPES. É Pesquisadora, coreógrafa e diretora do Coletivo *Muanes Dançateatro*, desde 2006. Desenvolve fusões de Danças Contemporâneas com as Estéticas Afro Descendentes, no espaço cênico. As montagens cênicas, destacam-se: O Rio de Muane, Mamiwata, Cadinho de Samba, Katecô e MasK. Dirigiu e coreografou, por quatorze anos, os grupos Proposta Cia. de Dança e Cio da Dança, em Brasília. Deste período destaca os espetáculos "Não Alimente os Animais" (RJ), vencedor do XVII Concurso do Conselho da Dança e "Tempos" (DF), vencedor dos prêmios Montagem-Ministério da Cultura e Caixa Econômica Federal, Prêmio Aluísio Batata e Prêmio Revelação no Tercer Concurso de la Danza -México. Coreografou; dirigiu mais de 30 criações para dança e teatro. Prêmios e Comendas recentes: 2021 – SECEC Auxílio emergencial, lei Aldir Blanc; 2020 – Faperj - Prêmio Editoração - Livro Performance da Ginga - Samba de Gafieira ; 2019 – Faperj /APQ1 - Apoio à Pesquisa no Rio de Janeiro; 2016 – Apoio à Produção e Divulgação das Artes no Estado do RJ/ FAPERJ; 2016 – Fomento Olímpico da SMC; 2015 – Prêmio Klauss Vianna de Dança/ FUNARTE - reg. Sudeste; 2015/2016 – Bolsa CAPES/CNPQ – Pós-doutorado Pesquisa em Danças Negras.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/0615254611679551 - Website: https://denisezenicola.com.br/
Contato: denisezenícola@gmail.com

ELIANA AMORIN

Artista. Professora. Pesquisadora. Membro de Grupo de Pesquisa NZINGA: Novos Ziriguiduns (Inter)Nacionais Gerados na Arte CNPq/URCA. Pesquisadora no Projeto YABARTE: Processos gestacionais na arte contemporânea a partir dos pensares e fazeres negros femininos.
https://www.instagram.com/elianamorim__art/?hl=pt-br
Contato: liliamorim79@gmail.com

HENRIQUE AZEVEDO

Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) desde 2019. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com estágio sanduíche na Hong Kong Baptist University (HKBU) em Hong Kong, Japão. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do Presídio Feminino Auri Moura Costa. Pesquisa a formação do racismo e do colonialismo na modernidade iluminista e como estas facetas foram legadas ao mundo contemporâneo.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/4724288291061080
Contato: josehenriqueazevedo@hotmail.com

HENRIQUE CUNHA JUNIOR

Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Visitante do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisa Planejamento Energético na Engenharia, História e Cultura da População Negra na área de educação e Urbanismo Africano e Bairros negros na área de Arquitetura e Urbanismo. Autor do Livro *Tear Africano*. É membro fundador da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN).
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/3168771550890062

JEREMÍAS PÉREZ RABASA

Doutor em Direito Humano pela Universidade Nacional de Lanús. Licenciado em Trabalho Social. Especialista em Migração e Asilo; Mestre em Direito Humano pela Universidade Nacional de Lanús. Obteve o Certificado de Estudos Afrolatinoamericanos pela Universidade de Harvard, EUA. e o Diploma em Geopolítica pela Universidade Plurinacional. Com Especialização em Estudos Afrolatinoamericanos e do Caribe em CLACSO. Desde 2018 é bolsista de pesquisa no CONICET; docente da Universidade Nacional de Lanús.
https://www.linkedin.com/in/jeremias-perez-rabasa-932921b0?originalSubdomain=ar
Contacto: jperezrabasa@gmail.com

JORGE CARDOSO FILHO

Professor Associado da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, onde atua em cursos de graduação e pós-graduação, e coordena o Grupo de Estudos em Experiência Estética: Comunicação e Artes (GEEECA). Pesquisador associado ao TRACC (Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação) na Universidade Federal da Bahia, onde também atua como professor permanente do programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas. Fez doutorado em Comunicação na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio doutoral na Goethe-Universität Frankfurt

am Main. Mestre em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela UFBA. Desenvolve pesquisa sobre figuras da diáspora e do perspectivismo no rock de Salvador e do Recôncavo da Bahia, CNPq.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/5699855342488237
Contato: cardosofilho.jorge@ufrb.edu.br

LIGIA CAROLINE PEREIRA PIMENTA

Psicóloga Social em designação temporária da Prefeitura Municipal de Vitória, Espírito Santo, Brasil. Docente na FABRA, Centro de Ensino Superior. Mestra em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), tendo concluído o bacharelado em psicologia pela mesma universidade. Realizou ações de apoio institucional ao Movimento Nacional de População em Situação de Rua no Espírito Santo. Atuou como psicóloga na Educação de Jovens e Adultos, realizando intervenções psicossociais no direcionamento ético-político de enfrentamento às iniquidades sociais e ao empoderamento de sujeitos em situação de vulnerabilidade social.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/2625152550133534
Contato: prof.ligiapimenta@gmail.com

MARIA CLARA MACHADO CAMPELLO

Doutoranda em Literatura Brasileira pela Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, em cotutela com a Universidade de Brasília (UNB), Brasil. Está preparando uma tese intitulada: Meu pranto, seu canto: correspondências possíveis entre Carolina Maria de Jesus e Françoise Ega.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/1015104513132469
Contato: clarinha511@gmail.com

MARIA DA ANUNCIAÇÃO CONCEIÇÃO SILVA

Doutoranda do Programa de Pós-graduação da Universidade de São Paulo (FEUSP/USP), Linha de concentração: Educação Ciências Sociais e Desigualdades. Mestre em Gestão Organizacional e Responsabilidade Social pela Universidade Tiradentes, Uniter. Especialista em Planejamento e Gestão em Educação, pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Graduada em Pedagogia com habilitação em supervisão escolar pela Faculdade de Educação da Bahia. Professora Efetiva da Pós Graduação da Universidade do Estado da Bahia, Campus II. Conselheira da Associação de Pesquisadores Negros e Negras da Bahia. Com atuação, estudos e pesquisas nas temáticas que envolvem Formação de Professores, Educação e Relações raciais, gênero, currículo, juventudes e ONGs. Membro do Conselho Estadual da Criança e do Adolescente do Estado da Bahia, com atuação no processo de implementação de formação dos primeiros conselhos de Direito do Estado e dos respectivos conselheiros.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/9362719574357754
Contato: maranunciacao@usp.br

MARÍA DE LOS ÁNGELES GALVÁN TOBARE

Artista Plástica, conhecida como Ángeles Galvan. Arte educadora formada em Mendoza, Argentina. Gestora do Centro Cultural Borrando Fronteiras de Mendoza. Intérprete em dança e Performer. Desenvolve atividades de Arte educação no Centro de Convivência Rosa dos Ventos e no MUDA, Coletivo transdisciplinar de arte, ambos de Campinas, São Paulo, Brasil.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/1196435103533095
Contato: angelesglvn@gmail.com

MARÍA LAURA CORVALÁN

Formada em Comunicação Social pela UNR; Mestra em Dança e Especialista em Estudos Contemporâneos em Dança pela Universidade Federal da Bahia, Brasil. Doutoranda em Comunicação Social, UNR. Chefe do Trabalho Prático da disciplina Cultura e Subjetividade do Bacharelado em Comunicação Social, Universidade Nacional de Rosário, UNR. Professora da Oficina Integral de Práticas Artísticas do Clube Social e Esportivo 20, Programa de Extensão, UNR. Desde 2004 coordena o grupo de dança afro Iró Bàradé.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/9070806257601739
Contacto: danzanegralali@gmail.com

MARIA MACEDO

Artista Visual. Educadora. Pesquisadora. Atuante. Cantadeira. Licenciada em Artes Visuais pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Pesquisadora no projeto YABARTE. Processos Gestacionais na arte contemporânea a partir dos pensares e fazeres negros femininos, e do Grupo de Pesquisa Novos Ziriguiduns (Inter)Nacionais Gerados na Arte-NZINGA. Integra os Coletivos Karetas com Prekito (2018), Cantando Marias (2019), coletivo de teatro Iamís Kariris (2019), o espaço Quebrada Cultura (2019) e o coletivo de artistas pretes Terreira (2020).
https://macedomariar1.wixsite.com/mariamacedo
Contato: macedomaria1@gmail.com

MARIA ROSA HERNANDEZ

Licenciada em Artes Visuais pela Faculdade de Humanidades e Artes da Universidade Nacional de Rosario, Argentina. Docente. Com exposições em Museus de Artes, Centros Culturais e Galerias de Rosario, San Lorenzo, Santa Fe e Buenos Aires, Argentina. Pesquisa diversas linguagens artísticas: Escultura, Cerâmica, Desenho, Aquarela, Arte Têxtil. Recentemente convidada para participar da Bienal de Artes de Florência, Itália, 2020.
Contato: ma_rosahernandez@yahoo.com

MARIANA FRANCO

Bacharel em Letras pela USP. Bailarina, professora e pesquisadora. Com experiência em teatro, balé, eutonia, dança contemporânea e moderna. Cursou o Técnico em dança da ETEC das Artes. Ministra e atua como intérprete e ensaiadora de diversas companhias e festivais no Brasil e nos EUA. Desde 2016, pesquisa questões de gênero no tango e fomenta a condução entre mulheres e a condução compartilhada. É fundadora e professora do TEM - Tango Entre Mulheres e da prática popular Las Tardecitas. Dançarina e diretora dos coletivos Danças Afroatlânticas e Entretangos.
Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/9748861844356755
Contato: mariajoanadelima@gmail.com

MARLENE PEREIRA DOS SANTOS

Mestra e Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora formadora de professores de quilombos. Pesquisadora em patrimônios culturais da população negra, História e Cultura da População Negra na área de Educação. Artista performática da dança afro nos desfiles de carnaval de Fortaleza. Por 10 anos Rainha do Afoxé. Autora do Livro: *Festas, danças e história de terreiro em Fortaleza*. Editora Via Dourada, 2019.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/0076431009890515

Contato: marpdosantos@gmail.com

NATACHA MURIEL LÓPEZ GALLUCCI

Professora Adjunta do Dto. de Filosofia do Instituto de Sociedade Cultura e Artes (IISCA), Universidade Federal do Cariri (UFCA). Professora do Programa de Pós-graduação em Artes (PPGArtes, ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do PROFArtes, URCA. Pós Doutora em Artes. Bolsista PNPD, CAPES. Doutora em Filosofia (IFCH) pela Unicamp. Doutora em Multimeios (IA) pela UNICAMP, São Paulo Brasil. Mestre em Filosofia pela UNICAMP e Licenciada em Filosofia (UNR) Argentina. Coordenou o *GT de Tango e Cultura do Rio de la Plata* (UNICAMP). Coordena do Grupo FiloMove. Editora da Revista Vazantes (PPGArtes, UFC). Equipe editorial da Revista *Vivomatografias*, BS. AS. Argentina. Pesquisadora Associada à SOCINE. Pesquisadora Associada à ABRACE, GT Estudos da Performance, Brasil. Pesquisadora Associada à ANDA, Brasil. Pesquisadora do *Projeto Epistemologias em Crise*. IAE, UBA, Argentina. Ganhadora dos Prêmios *Performance IV*, 2014, (CIDDIC, UNICAMP); Prêmio Funarte *RespirArte* (2020) e Prêmio *Lei Aldir Blanc* (2020).

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/6417676403385648 e Website: www.natachalopezgallucci.com

Contato: natacha_muriel@hotmail.com

RAIMUNDA ISABEL NÚÑEZ

Advogada formada pela Universidade de Buenos Aires. Especialista em Direito do Trabalho e da Segurança Social. Docente do Departamento de Direito do Trabalho y la Segurança Social na Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires (UBA, Argentina). Com Certificado em Estudos Afrolatinoamericanos. Bolsista da OEA (2019-2020, Afro-Latin Amercian Research Institute, Harvard University). Diretora do Colégio Nuestra Señora de Lourdes (Villa Madero, La Matanza, Buenos Aires, Argentina). Assessora na Honorable Cámara de Diputados de la Nación Argentina (Comisiones de Trabajo y Educación 1999-2003).

https://www.linkedin.com/in/raimunda-isabel-nuñez-b2112a135

Contato: draraimundanunez@gmail.com

RENATA DE OLIVEIRA

Coreógrafa do coletivo SAIAS. Intérprete em danças nos grupos Urucungos Puítas e Quijêngues. Cursou a Faculdade de Artes Corporais, Unicamp. Com parceira em grupos de cultura negra e popular de Campinas, SP. Com exibições em Centros Culturais, escolas, grupos de percussão e universidades na Espanha. Ministra oficinas e cursos de danças para instituições privadas e púbicas.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/9353731156504662

Contato: re_dancar@yahoo.com.br

RIBAMAR JOSÉ DE OLIVEIRA JUNIOR

Doutorando em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Especialista em Gênero e Sexualidade na Educação Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Graduado em Comunicação Social – Jornalismo, pela Universidade Federal do Cariri (UFCA).

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/1541726062861692

Contato: ribamar@ufrj.br

SILVIA MARIA DE CAMARGO MAGALHÃES

Licenciada em Fisioterapia pela PUC-Campinas, São Paulo. Artista Plástica desde 1985 nas áreas de desenho, pintura, cerâmica e raku. Com exposições individuais e coletivas em Campinas e São Paulo. Exposição mais recente: A magia da arte Cerâmica na FUNDAÇÃO ROMI, Piracicaba, São Paulo.

Contato: silviacm.maga@gmail.com

VALÉRIA RAMB

Dançarina, pesquisadora e professora de danças afro-americanas, com ênfase na Era do Jazz (1920 - 1940), como o lindy hop, authentic jazz, charleston e blues. Estudou com o Grupo Harlem Hot Shots da Suécia. Competidora em diversas categorias no Brasil e Argentina.

Contato: valeria.ramb@gmail.com

WALISSON ANGÉLICO DE ARAÚJO

Mestrando pela Linha: Culturas da Imagem e do Som no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporânea da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialização em Comunicação na Pós-Modernidade pela Faculdade de Venda Nova do Imigrante (FAVENI); com aperfeiçoamento em Tecnologias Digitais na Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Jornalismo pela Universidade Federal do Cariri (UFCA) com período sanduíche na Universidade de Algarve (UALG) em Portugal. Pesquisador do grupo FiloMove.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/0685824701584929

Contato: walissonangelico@gmail.com

IISCA
Instituto Interdisciplinar de
Sociedade, Cultura e Arte